عالم الفكر
العدد 3 المجلد 34 يناير - مارس 2006

ثلاثية اللسانيات التواصلية

د. سمير شريف إستيتية (*)

اقترنت حياة اللغة بعملية التواصل؛ فاللغة التي لا نتواصل بها ليس لها وجود. ويوشك أن يكون كل واحد منا على علم بأن حياة لغة ما يعني بقاءها مستمرة في دائرة التواصل والتداول، وأن فناءها أو زوالها يعني شيئا واحدا، هو خروجها من دائرة التواصل. ومن المعلوم أن بين اللغات ركائز مشتركة في تحقيق التواصل، وأن في كل واحدة منها سمات تواصلية خاصة يفهمها الناطقون بها أكثر من غيرهم. وقد أصبحت اللسانيات التواصلية أظهر فروع اللسانيات الاجتماعية، وارتقت إلى أن تكون من أهم العلوم اللسانية برمتها.

وقد أفاد المتخصصون في هذا العلم من ثمار النظر في علوم كثيرة منها: الاجتماع والأدب والفلسفة والفن وعلم النفس، وإن النظر في الصلات المتبادلة بين اللسانيات وهذه العلوم والمعارف يجعل ثمار تلك المعارف في دائرة الحضور، عند تحليل الظواهر التواصلية في اللغة.

تقوم اللسانيات التواصلية على منظومة ثلاثية الأقطاب أولها المرسل، باعتباره صاحب المبادأة في التواصل، وثانيها المستقبل باعتباره هدفا مباشرا للرسالة، وثالثها المجتمع، باعتباره مصدر العلاقة بين أطراف التواصل، وباعتباره كذلك مصدر النظام الذي تبتنى على أساسه هذه العملية.

(*) مدير مركز النطق والسمع - جامعة اليرموك - المملكة الأردنية الهاشمية.

يناقش هذا البحث الموضوعات الرئيسة الآتية:

١- **اللسانيات التواصلية والمجتمع**
٢- **التلقي والتواصل**
٣- **الإقناع والتواصل**
٤- **الغموض والتواصل**
٥- **التأويل والتواصل**

١- اللسانيات التواصلية والمجتمع

وقر في أذهان كثير من الباحثين أن اللغة أداة اتصال فقط، وفي هذا ما فيه من سوء فهم لحقيقة اللغة؛ فهي ليست أداة اتصال فقط، وإن كان الاتصال واحدا من وظائفها المتعددة.

اللغة تواصل لا اتصال فقط، والفرق بينهما كبير: لأن الاتصال يكفي لحدوثه إرسال من طرف واحد، وليس كذلك التواصل. وإذا أضفنا إلى ذلك أن التواصل ينطوي على قدر كبير من القيم الاجتماعية والإنسانية، عرفنا أنهما مختلفان جملة وتفصيلا، ففي حياتنا اليومية قدر كبير من التصرفات والأقوال التي نعبر بها عن مشاعرنا، ونتلقى بها مشاعر الآخرين، فنعطي ونأخذ، ونرسل ونستقبل، فيكون بذلك المرسل باثا ومستقبلا، ويكون كذلك حال المستقبل، ولا تستقيم الحياة ببث من طرف واحد، بل لابد من أن نتبادل مع الآخرين مشاعرهم، وأفكارهم، واقتراحاتهم، ويكون «التواصل» لا «الاتصال» وحده سبيل ذلك، وتكون اللغة هي الأداة التي تحدث ذلك وتؤديه.

وإذا نظرنا إلى وسائل الإعلام مكتوبة ومسموعة ومرئية، فربما تخيل أحدنا أنها تستخدم اللغة في اتجاه واحد، هو البث والإرسال، مع أنها في الحقيقة لا تبث إلا ما كانت قد استقبلته من أخبار ومعلومات وأحداث، وغير ذلك مما يتوقع للمجتمع أو قطاعات معينة منه، بأن لها اهتماما به، ولا يستطيع أحدنا أن يتصور وجودا لوسائل الإعلام هذه، إذا لم تكن مرسلة مستقبلة.

وليس الأدب والفكر، على ما فيهما من خصوصية، بعيدين عن التواصل؛ فالمفكر لا يرقى إلى أن يكون كذلك، حتى يقف على قدر كبير من التواصل مع المفكرين والعلماء، بل حتى يكون كذلك مع المجتمع كله، يسبر غور تصرفاته ومواقفه وعلاقاته وعاداته. وأنى يتأتى له ذلك إذا لم يكن على صلة وثيقة بهذا المجتمع؟

والروائي الذي يكتب رواية يتناول فيها جانبا من الحياة، لا يهدف إلى أن يعبر عن أفكاره، ولا أن يوصلها إلى الآخرين. إنه قبل ذلك كله ينشئ صورة روائية من صور التواصل في الحياة. وعندما نقرأ هذه الرواية، فقد نعيد بناء تصورنا للواقع؛ نحاكم مواقف فنقبلها

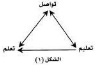
أو نردها، ونتأثر بمواقف إيجابا أو سلبا. وهذا دليل على أن هذا العمل لم يكن الهدف منه أن يصل إلينا فقط، بل كان يهدف إلى إحداث تفاعل بيننا وبينه. وهذا التفاعل من أظهر تجليات اللغة.

حتى الحوار الداخلي monologue الذي يستكن في أعماقنا، يجرد للواقع في أنفسنا موقعا، نكون نحن طرفا فيه باعتبار، وأطرافه كلها باعتبار آخر. فنحن طرف من حيث إنه حوار بيننا وبين غيرنا، وإن كان في داخلنا. ونحن أطرافه كلها لأنه كان في داخلنا، ولما كانت اللغة مطواعا للخفاء والتجلي، دل ذلك على قدرتها على إعادة بناء المواقف في أنفسنا.

وحين يلجأ الإنسان إلى إجراء حوار داخل نفسه، يكون قد أقام جسور التواصل في ذاته، باعتبار ذلك صورة من صور التواصل في أرض الواقع. وكون الحوار الداخلي مستكنا في داخلنا، لا يعني أن الإنسان قد غرق في عزلته عن واقعه ومجتمعه، فإن هذا الحوار صورة معدلة عن الواقع، وربما كانت محاكمة له، بهدف ضبط متغيراته، والتحكم بإيجابيات الحياة الاجتماعية وسلبياتها، وتعديل ما اعوج من جوانبها، وتقويم منآدها، وتصحيح عثراتها. وهو على كل حال تواصل متعدد الجهات داخل جهة واحدة.

من سمات التواصل إذن، أنه متعدد الجهات، متكرر الحدوث. ولهذا التكرار ما ينبئ عن حقيقة التواصل، فإن أحدنا ليقرأ القصيدة عدة مرات، وكلما فرغ من قراءتها مرة، شعر أنها أحدثت في نفسه أمرا. فهو لا يقرؤها إلا من أجل أن يقف على متعة، لم يهيأ له أن يقف عليها من قبل، وأن يقع على معنى لم يكن قد انتهى إليه نظره وتفكيره في مرات سابقة.

وللتواصل قطوف هي الهدف الأساسي منه. وأهم هذه القطوف أنه يكسر الحواجز مهما تكن، ويقرب العقول مهما تناءى بعضها عن بعض. وأظهر تجليات هذا التقريب في التعليم والتعلم. وكلمة التواصل تجمع هاتين العمليتين، كما هو موضح في (الشكل ١):



الشكل (١)

والمقصود، بأن التواصل يجمعهما، أن عمليتي التعليم والتعلم إنما يتحقق وجودهما، في حال التواصل فقط، فإذا حدث التعليم ولم يكن ثمة استجابة - والاستجابة صورة تواصلية - لم يحدث التعلم، ويترتب على هذا الفهم، أن يكون المعلم أكثر من مرسل، وأن يكون المتعلم أكثر من مستقبل، وكل منهما مرسل مستقبل، فالمعلم يرسل المادة التعليمية، بمقدار معرفته

بالمتعلمين؛ أي بمقدار ما استقبله من معلومات عن مستوياتهم العقلية، وقدراتهم في الاستيعاب، ومهاراتهم في سرعة الاستجابة والقدرة على التركيز. وبمقدار ما عرفه من مناسبة عرض المادة، وطريقة التدريس، للمادة التعليمية وللمتعلمين وللموقف التعليمي، والطلاب يتقبلون المادة التعليمية، وأسلوب المعلم، بما يظهر منهم من تفاعل مع هذه المادة، وذلك الأسلوب. والتفاعل صورة من صور التواصل، صورة تسمح بأمور كثيرة للمتعلم: تسمح له بأن يكون أهلا للتعامل الإيجابي مع هذه المادة؛ فيفهمها ويستوعبها، ويترجم إلى سلوك كل معلومة تتقبل ذلك، وتسمح له بعد ذلك كله، أن يكون مهيأ ليبني على هذه المادة معلومات أخرى، فلا تكون معلومات تراكمية يتجمع بعضها فوق بعض؛ بل تتحول إلى معلومات بنائية، يرفد بعضها بعضا، حتى تكون بناء متكاملا. وإذا كان شأن المتعلم مع مادة التعلم على هذا النحو، أصبح مؤهلا للإبداع والابتكار أكثر من غيره.

وإذا نظرنا في حقيقة العلاقة بين الفرد والمجتمع واللغة، وجدناها كالمثلث الذي تكون اللغة رأسه، والفرد والمجتمع قاعدته. ويظهر التكامل في التواصل بين الفرد والجماعة إذا عرفنا حقيقة العلاقة بينهما وبين اللغة، وذلك كما هو موضح في (الشكل ٢):



(الشكل ٢)

فبين الفرد والجماعة علاقة ثنائية الاتجاه، وإن كان تأثير لغة الجماعة في لغة الفرد، أقوى من تأثيره في لغة جماعته؛ لأن التفكير الجمعي هو الذي يملي وجوده على الفرد، على نحو أو آخر، باعتبار انتماء الفرد إلى النظام اللغوي للجماعة. فلا وجود لفرد في الكون يختار لغته بنفسه، وإنما هي لغة المجتمع. ولا وجود لفرد في العالم يختار أن يولد في مجتمع دون غيره. ولا يستطيع أحد مهما تحرر من قيود المجتمع أن يتخلص منه بالكلية؛ فقد تظل له رؤية خاصة في إصلاح المجتمع وقيادته، ويظل - حتى في أشد نظراته تحررا من مجتمعه - مرتبطا به بروابط تقوى أو تضعف، تظهر أو تختفي، لكنها في النهاية روابط تواصلية، لأنه سيكون له - في المحصلة النهائية - أثر في لغة مجتمعه مهما كان ضعيفا.

وبين الجماعة واللغة علاقة ثنائية الاتجاه كذلك. فلغة الجماعة تفرض نفسها عليها، مهما ضعفت صلتها بتلك اللغة.

وقد ذهب سوسير إلى أن النظام اللغوي ذو هيمنة على لغة كل فرد من أفراد الجماعة التي تنتمي إلى ذلك النظام، فقد جعل أداء الأفراد، الذي سماه parole، منبثقا عن النظام اللغوي العام، وسماه langage.

ترسم الجماعة حدودا للاستعمالات اللغوية ذات البعد الاجتماعي، حدودا تتسع وتضيق، باتساع مفهوم تلك الجماعة أو ضيقه، لطبيعة العقد الاجتماعي الذي يحدد علاقة الفرد بالمجتمع. ويختلف الأفراد بعضهم عن بعض في هذه الاستعمالات، بالمقدار الذي حصلوه من فهمهم لطبيعة تلك العلاقة. فلا يكون الأفراد كلهم نسخة واحدة، بل يتفاوتون بحسب موقعهم من الفهم، وحظهم من التربية التي هي قوام السلوك، بمقتضى العقد الاجتماعي للأمة، ولذلك تجد أفرادا صارمين في إقامة العلاقات على أسس يرونها سليمة. وتكثر في لغة هؤلاء الكلمات والتعبيرات الدالة على الضبط، والانضباط، والربط، والشدة، والحزم، والقسوة، والكبرياء، والعلو، والفوقية، والعزيمة، والقوة، وشدة المحاسبة، وإجراء الحكم على من ينطبق عليه الحكم دون استثناء، وتكثر عبارات الأمر والنهي في استعمالات هذه الفئة من الناس.

تمثل هذه الفئة مجموعات كثيرة في المجتمع، وهم يختلفون من بيئة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر. فقد يكون منهم بعض الآباء، في مجتمع ما. وقد يكون المعلمون التقليديون، أو بعضهم من هذه الفئة. وقد يكون منهم بعض رجال القانون في أحد المجتمعات، وقد يكون بعض ذوي المناصب العليا، في دولة ما، من هذه الفئة. وقد يكون منهم بعض رجال القبائل في المجتمعات البدوية، والبيئات الصحراوية، في مختلف دول العالم. والقاسم المشترك بين أفراد هذه الفئة هو أنهم توصيليون لا تواصليون: بمعنى أن الأمر الذي يصدر من أحدهم، ليس له إلا استجابة واحدة، وهي أن ينفذ، فهم يرسلون ولا يستقبلون.

وينجم عن هذا السلوك الغريب المجافي لطبيعة الحياة الإنسانية الحضارية، أن تتكون فئة من المجتمع، تتخذ طريقها إلى قلوب هؤلاء ورضاهم، عن طريق النفاق والتزلف والوصولية. وتصبح هذه الفئة حاجزا بين أصحاب القرار الذين يتزلف إليهم هؤلاء الوصوليون، وسائر الناس. أي أنهم يحولون بينهم وبين إدراك الحقيقة والوصول إليها. وتكثر في لغة هذه الفئة الكلمات والعبارات الدالة على النفاق الاجتماعي، واسترضاء أولياء نعمتهم، والوصول إلى أغراضهم الشخصية، والحؤول بين الحق وأصحاب الحق. فتواصل هؤلاء موجود، ولكنه مقصور على فئة واحدة، هي الفئة التي تعلو بهم، ويعلون بها على الناس. فتواصلهم ضرب من الوصولية.

ولغة هؤلاء وأولئك ذات بعد فئوي قائم على مصالح مشتركة. ومن بداءة القول أن لغة هؤلاء ستتأثر بذلك، بل إنها ستنبثق عن مثل هذا الوضع. فإذا عرفنا أن واقع القوم سيظل قادرا على الامتداد والانتشار، حتى يسيطر على الواقع الاقتصادي في المجتمع، استطعنا

تفسير نشأة مفاهيم جديدة من الترف، والدعة، والرخاء، والإسراف، والتبذير. وينعكس أثر ذلك في الواقع اللغوي؛ فتظهر فيه ألفاظ لم يكن لها وجود سابق في حياتهم، ولا وجود حالي في حياة الطبقة الفقيرة المعدمة في المجتمع، وتبرز أحدث وسائل العيش الحديث، وأثمن آلات الحضارة الحديثة في حياتهم، ومنها أرقى آلات الاتصال المختلفة، مما يساعد على إحداث التواصل بين هذه الفئة، ومن هم في مستواها، أو بينها وبين العاملين الذين يخدمونهم. وتظهر لغة التواصل بين هؤلاء وأولئك، وفيها قدر كبير من الألفاظ والتعبيرات التي تعمل على تأكيد هويتهم النفعية، وتأمين مصالحهم الاقتصادية، والحفاظ على ممتلكاتهم الكثيرة.

ويعمل وضع هؤلاء على انتشار لغة التجارة والمال والاقتصاد. ويظهر تفوقهم وتنافسهم المحموم في السيطرة على لغة الإعلان، في وسائل الإعلام المختلفة، مرئية ومسموعة ومقروءة. وتساعد حاجة الفضائيات إلى كسب الأموال، على تأكيد موقع هؤلاء في المجتمع، وعلى تأكيد سيطرتهم على العمل بما يدره من أرباح طائلة.

ويعمل هؤلاء كذلك، على إنشاء لغة واقع جديد، يفرض نفسه على المجتمع، خاصة في أسماء المحلات التجارية، والترويج للبضائع الأجنبية، إما بلغة عامية متدنية، وإما بلغة أجنبية كالإنجليزية والفرنسية. وأخطر ما في القضية، أنها تجعل الخطاب اللغوي التجاري غير قائم على هوية ذاتية، وأنها تريد أن تحل خطابا لغويا جديدا، يفرض نفسه على عقول المواطنين، بالطريقة الاستهلاكية، وهي الطريقة التي تصحب استهلاك البضائع التجارية. ومن المعلوم أن هذه الطريقة تجعل الخطاب الجديد متضمنا في الحاجات التي تحرص فئة الشباب - وهي التي تصنع التغيير - على اقتنائها، وكذلك فئة المترفين، وهي التي تملك الأدوات المادية للتغيير. أي أن التغيير اللغوي سيكون تابعا لاقتناء الحاجات الاستهلاكية. ولو أن هؤلاء أرادوا أن يحدثوا التغيير اللغوي - وهو قضية لغوية وانتمائية كبرى - على نحو مباشر مصرح به علنا، لما استطاعوا أن يصلوا إلى مبتغاهم، بل ربما أدى ذلك إلى ردة فعل قوية ضدهم. ولذلك لجأوا إلى تضمين هذه القضية الكبرى، في قضية ثانوية هي الحاجات الاستهلاكية ذات الطابع الإسرافي المترف. وهو أمر ينبئ بخطر تسويق القضايا الكبرى على النحو الذي تريده هذه الفئة، في مسائل ثانوية. وكونهم يجعلون هذه المسائل الثانوية أساسية في حياة الشباب خاصة، فذلك يعني أنهم قد عملوا على تغيير موازين القيم، وسلم الأولويات في حياة المجتمع. إن الخطاب الاجتماعي الذي تسعى هذه الفئة إلى جعله أداة التواصل في المجتمع، هو حاجة الفرد ذات الطابع النسبي المتغير، بمحاولة جعلها أساسية في حياته، وفي هذا إخلال بمفهوم الحاجة أولا، وفيه إحلال لحاجات الفرد محل حاجات المجتمع ثانيا. وفي هذا ما فيه من سوء وضع الأشياء في غير محلها الصحيح، بل فيه ما فيه من سوء استبدال حاجة بحاجة، ووضع واحدة محل الأخرى وضعا تعسفيا. وبذلك يكون وضع الخطاب غير صحيح؛ لأنه مخالف

لطبائع الأشياء، لأن الإلحاح الذي يمارسه هؤلاء على فئة الشباب، لصرف تطلعاتهم إلى حاجات ثانوية، وحصرها في تلك الحاجات يجعل الخطاب الذي يتواصل به الشباب، ظلا للخطاب اللحوح الذي يسمعونه ويشاهدونه ليل نهار، في متابعة أحدث الصرعات، وآخر (الموضات)، أي أن قدرا كبيرا من طاقاتهم الخلاقة، سينصرف إلى إشباع رغبات ثانوية.

وإذا أصبحت هذه الرغبات السبيل التي يستطيعون بها أن يثبتوا وجودهم بين أقرانهم، فإنها لا تعود ثانوية في نظرهم، بل تصبح أساسا في وجودهم الاجتماعي. وبذلك تكون الحاجات الفردية الثانوية في نظرهم، هي نفسها المعيار الصحيح والمقياس السليم، في إقامة تواصل لغوي منعدم الهوية.

يعتمد التواصل في الخطاب المؤسسي على سياسة «البث من خلال الجذب». والمقصود بذلك أنهم يبثون الرسالة اللغوية عن طريق ما يجذب الناس إلى ترويج سلعة، أو بث فكرة. وهذا أمر واضح في ما تقوم به المؤسسات الإعلامية، خاصة الفضائيات: فإنها تبث الرسالة ضمن عوامل جذب متعددة، منها جمال الحسناوات العارضات، ومنها الحركات التي لا تخلو من مخاطر، ومنها براءة الطفولة وابتسامها. وفي مثل هذه الحالات تختلط الرسالة اللغوية بالهدف الترويجي والوسيلة الدعائية في وجود واحد، ويصبح هذا الوجود برمته مطلب المتلقي، من غير أن يميز بين أجزاء الرسالة الإعلامية الواحدة. وفي كثير من الأحيان تصبح الرسالة الإعلامية التي يتلقاها أحد الناس، وكأنها رسالة شخصية له، يعمل هو على بثها بين الناس، ويصبح هو نفسه كذلك وسيلة من وسائل نشرها والدعاية لها.

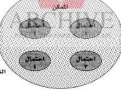
هذه الطريقة مبنية على أساس سيكولوجي: فهي تجعل اللاوعي نتيجة للوعي، وتجعل التفكير وقد أسلس قياده لسوء التقدير. وهذا يعني أن الخطاب - الذي هذا شأنه - سيؤدي إلى أن تكون النتائج الضارة بالكينونة اللغوية للمجتمع، أكبر من أن تقدر؛ لأن آثارها في اللا وعي لا تقف عند حد؛ إذ إنها تؤثر في المكونات الأساسية لشخصية الفرد. وأهم مكون في بنيته الشخصية، هو الاستقلال الذاتي الذي يظهر في الوعي، بصورة قرارات مستقلة مبنية على تقديرات سليمة.

وفي كل مجتمع قادة في الفكر، والثقافة، وشؤون الحياة المختلفة. ويغلب على خطاب بعضهم النفاذ إلى أعماق الظاهرة، أو المشكلة، لتوعية الناس بها، وتحليلها تحليلا يكشف عن العلاقات الخفية بين الأطراف المختلفة للظاهرة. ومن الطبيعي أن يكون التواصل هو أحد أهداف ذلك الخطاب، بل هو أهم أهدافه. فقادة الفكر، والمثقفون الحريصون على استقلالية تفكير الفرد والمجتمع، يفكرون - أو يفترض أنهم يفكرون - في حساب القيم الاجتماعية، والمصالح العليا لمجتمعهم، ويكون وزانهم لمسائل الساعة وقضاياها، بمعايير يغفل الكثيرون عن استعمالها. وتكون لغتهم منضبطة بمقدار ما في خطابهم الفكري من وعي عميق، ومنطق

مستقيم. ويكون منطق هؤلاء بعيدا عن: السطحية، والارتجال، والنظر الآني، والمصالح النفعية المؤقتة، والتناقض. وتكشف استعمالاتهم اللغوية عن هذه الطبائع، في خطاب التواصل الصادر عنهم، أو هكذا يفترض أن يكون الحال.

وعلى الرغم من أن الخطاب التحليلي الصادر عن هذه الفئة من الناس، يبدو وكأنه أحادي النظرة، لكون الناس لا يرون بمنظارهم غالبا، فإنه خطاب تواصلي حقا. ويكفي أن يكون تقليب الظاهرة الاجتماعية الواحدة على وجوهها المحتملة، دليلا على أنه ليس خطابا أحاديا. فتقليب أي مسألة على وجوهها المحتملة، يعني أن صاحب الخطاب يذهب إلى تقدير ما يمكن أن يذهب إليه غيره من تقديرات،حتى وإن كان بعضها مما لم يقل به أحد؛ فالاحتمال يظل ممكن الوقوع؛ لأنه ليس من المحال. وعليه، فإن صاحب الخطاب التحليلي ينطلق من خطاب تواصلي، لا خطاب توصيلي فقط.

تعدد أنماط الخطاب التحليلي للظاهرة الواحدة قضية تواصلية صحيحة: لأنها مبنية على أن الممكن قد يتضمن عددا من الاحتمالات، على نحو ما هو موضح في الشكل (٣):



الشكل (٣)

وتكون المعادلة الآتية ممثلة لهذه المسألة: م = ح١ + ح٢ + ح٣... حيث (م) هو الممكن، و (ح) هو الاحتمال، وإنما يحدث هذا عندما تكون دائرة الممكن أوسع من الاحتمالات المطروحة، ومثال ذلك أن تحكم بأن من الممكن أن يفوز عالم عربي بجائزة عالمية، ثم تقول: إنه مع ذلك أحد الاحتمالات. وقد يكون الممكن مطابقا للمحتمل، وذلك حين يكون كل واحد منهما مساويا للآخر؛ كأن تقول حين ترى الغيوم السوداء الملبدة في يوم من أيام الشتاء: يحتمل أن ينزل المطر، ويمكن أن ينزل المطر، وبذلك تكون المعادلة الآتية هي الممثلة لهذا التعبير (م = ح). ولا نقصد من ذلك أن الممكن مرادف للمحتمل، ولكننا نقصد أن السعة السياقية لأحدهما - في هذا المقام بالذات - مثل سعة الآخر.

يعد الانتماء في أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية، قديما وحديثا أمرا وثيق الصلة بالوجود والشخصية؛ وعلى أساس ذلك يتشكل الخطاب التواصلي الذي تنبثق منه الاستعمالات اللغوية، وحتى تتضح العلاقة بين الانتماء والوجود، لا بد أن ننظر في حقيقة «الأنا» الفردية، و«الأنا» الجماعية؛ فبدون الأخيرة منهما، تتحول «الأنا» الفردية إلى عبء على صاحبها، إذ يمتلئ الإنسان - ساعتئذ - بمشاعر الخوف، والعزلة، والضياع، والإحباط، والاكتئاب، ومن الضروري أن نعلم أن هذه المشاعر تكون حيث يضيع الشعور الحقيقي بالانتماء، وإذا استعرضنا مآسي الشعور التي ذكرناها، وجدنا في كل واحدة منها علة اجتماعية واضحة؛ فالخوف علاقة سالبة بين وجود «الأنا» المفردة، ووجود «الأنا» الجماعية. والعزلة شأنها في ذلك أوضح مما يحتاج إلى بيان، والإحباط خفوق أو خفوت في إقامة علاقة ناجحة بين الفرد والجماعة، والاكتئاب ليس مجرد نتيجة لكل أولئك، بل هو - بالإضافة إليه - سوء تصور التضارب بين وجودين، أحدهما أكبر من الآخر، والأكبر هو المسيطر على الضعيف الأصغر، ويتشكل خطاب الإنسان في هذه الحال، من منطلق كونه صورة لها، وتتجه تعبيرات الفرد معها إلى الإفصاح عن المعاناة من تلك المشاعر.

وعندما يكون الفرد موهوبا، فإنه يصرف موهبته إلى التعبير الأدبي أو الفني الراقيين عن تلك المشاعر، ويكون التوصيل - في مثل هذه الحال- أكثر من كونه تعويضا، كما ظن بعض علماء النفس؛ فهو توصيل تجريدي، تكون «الأنا» الفردية فيه، في وضع تجريدي أقوى من الوضع الواقعي الذي تتقطع فيه جذور الانتماء، ويكون الانتماء في الأعمال الأدبية الفنية بارزا، وهذا هو الذي يفسر لنا كيف أن هؤلاء الأفراد يتكلمون باسم «الأنا» الجماعية؛ فهذا شاعر يتكلم باسم المجتمع، وذاك فنان يعبر بلوحاته عن مآسي المجتمع، وذاك موسيقار يوقع أفراح الجماعة ويتغنى بها، وليس ذلك - كما قلت - من قبيل التعويض، ولكنه خروج من آلام «الأنا» المفردة، إلى «الأنا» الجماعية، وهذا انتماء خالص. ومثل هذا الانتماء هو الذي يرد الإنسان إلى المنزلة الصحيحة التي كانت مغادرته لها سبب آلامه وحرمانه.

وهذا يدعونا إلى إعادة النظر جذريا في ما ذهب إليه فرويد في تصوير الإبداع الفني أو الشعري، باعتباره في نظره، دليلا على شذوذ الفنان ومرضه. فالمسألة أعمق من ذلك بكثير. فهو السبيل التي ترد الشاعر والفنان إلى الانتماء الذي حرما منه. ولكن هذا لا يعني أنه ليس بين الفنانين والشعراء من شأنه كما قال فرويد.

في الشعراء والفنانين من تفوقوا على أنفسهم المتمثلة في «الأنا المفردة»، وعلى غيرهم «الأنا الجماعية»، وفيهم من كانوا بيئة خصبة للشذوذ والمرض النفسي، وكانت عاقبة أمرهم خسرا.

أما العلاقة بين شخصية «الأنا» الفردية والانتماء، فذلك أمر ملحوظ في حياتنا؛ فانتماء الفرد إلى أسرته يكسبه الخصائص الأساسية للشخصية، وبمقدار ما تكون العلاقة حميمة بين

الفرد والأسرة، يظهر الخطاب التواصلي في تشكيلتها اللغوية، ومن هنا نستطيع أن نفسر وجود ألفاظ الود والحب، كتلك التي تكون من الوالدين لأبنائهما، وفي مجتمعنا ما ينبئ أن هذه الألفاظ قد أصبحت معيارا للنقاء الاجتماعي، ولذلك ننقلها إلى خارج الأسرة، في المواقف التي تصدر عن تواصل حميم بين أفراد المجتمع. فينادي الواحد منا صديقه ومن يتعامل معهم بلفظ «أخي»، و«إخواني» و «أهلي» و «عشيرتي»، وينادي بعض كبار السن، وكذلك بعض المعلمين تلاميذهم بـ «أبنائي»، ولو لم تكن هذه الألفاظ معيارا للتواصل الحميم ما نقلناها إلى المجتمع.

وثمة ألفاظ كثيرة تجسد العلاقة التواصلية بين «الأنا» المفردة، و«الأنا» الجماعية، حتى على المستوى النحوي. ومن هنا كان اسم الجنس المفرد، الخالي من التعريف، دالا في اللغة على عموم جنسه وفئته. فنقول «رجل»، ويكون اللفظ دالا على عموم من يصلح أن يطلق عليه اللفظ، وعموميته صورة من صور التواصل به. ولا يخرجه عن عمومه إلا خصوصيته؛ كأن يقال: عندي رجل تحبه. بل إن بعضنا يعشق الهوية الجمعية للفظ، فيطلقه على نفسه، فيقول: «ونحن نرى» (يقصد نفسه)، وهو أسلوب من أساليب التعظيم أو الشعور بالعظمة دون شك، ولكن أنى له الإشعار بالعظمة، لو لم يكن التعبير عنها بلسان الجماعة بابا إليها؟

وعلى الرغم من أن الانتماء له إيجابيات كثيرة، في بناء شخصية الفرد، فقد يكون له بعض المحاذير؛ ومن أمثلة ذلك ما نراه من أن الشخصية الجمعية قد تصادر الشخصية الفردية في بعض الأحيان، فانتماء بعض الأفراد إلى جمعيات أو أحزاب، أو منظمات، قد يفقدهم القدرة على الاستقلال في التفكير واتخاذ القرار، وإنما يكون ذلك حين تذوب شخصية الفرد في هيئة حزبية أو اجتماعية ينتمي إليها، وقد يبلغ به الحد إلى أن يكون خطابه صورة مصغرة ومشوهة لأفكار تلك الهيئة، وتكون عباراته وألفاظه من القاموس السياسي والفكري والاعتقادي لجماعته، ولا يكون خطاب فئة هذا شأنها تواصليا، بل توصيليا،لأنهم يرسلون ولا يستقبلون.

ويغذي خطاب هؤلاء عوامل كثيرة اجتماعية ولغوية. فإذا كان من طبيعة البنية الاجتماعية وكينونتها في أمة ما، الاحتفاظ بالخطاب دون حرص على تطويره، بمقتضيات التطور الطبيعي للحياة، فإن المحافظة على ما يتوارثه الأفراد من ذلك الخطاب، تأخذ حكم الأفكار المقدسة. فالخطاب لن يخضع للتطور؛ لأن أصحابه قد وسموه - من حيث يشعرون أو لا يشعرون - بسمات المقدس الذي لا يقبل نقاشا، ومن شأن هذا أن يجعل المجتمع مجتمعات منطوية على نفسها، متناقضة في رؤاها. فإذا تصورنا وجود فئات متعددة داخل المجتمع الواحد، ولكل فئة مقدساتها الفكرية التي لا تقبل النقاش، لأصبح لدينا مجتمعات متنافرة داخل الكيان الاجتماعي الواحد، ويظهر في هذا الجو المتنافر أنماط خطاب متناقضة، كل واحد لا يقبل منها الآخر، ولا يسوغ له شيئا من اعتباراته.

وعلى الرغم من أن التواصل يعمل على فتح أبواب التفاهم بين فئات المجتمع، أو هكذا ينبغي أن تكون الحال، فإن التواصل بين الفئات المغلقة على نفسها، يظل مطلبا بعيد المنال. ويعزز هذا - أو يقويه - تحكم إحدى هذه الفئات بوسائل الإعلام. مثل هذا التحكم يساعدها على استنزاف الطاقات الكلامية، في بث رسالة الطرف الواحد، بدلا من أن تكون وسائل الإعلام مسرحا لمسارب الأفكار. وحتى عندما لا تكون إحدى هذه الفئات مسيطرة على وسائل الإعلام، فإن أي فرصة تسنح لها بالظهور، يكون خطابها هجوميا، يتجاهل الطرف الآخر ويلغي وجوده. فإذا التقى طرفان من هذه الفئات، في مجال من مجالات الخطاب، أصبح كل واحد منهما مرسلا لا مستقبلا. ومن المعروف أن تعدد جهات الإرسال في اللحظة الواحدة، يعني أنك - باعتبارك مشاهدا أو مراقبا أو متلقيا - لن تفهم شيئا مما يصل إليك من أصوات جهات الإرسال؛ لأنه لن يصل إليك من دلالات الخطاب، ومعاني الحديث، أي شيء تقف عنده. وعلى ذلك لا يكون أي واحد منهما معاكسا للآخر بالمعنى الحضاري لهذا المفهوم؛ وإنما هي بثوث تأتي إليك في اللحظة الواحدة. ويكون المستقبل ضحية هذه الصور غير الحضارية، من تداول الخطاب في مقاهي الفكر الإعلامية. ولما كان للرسم الساخر المتقن درجة عالية من درجات الخطاب الموجه؛ فقد تناول بعض الفنانين الظاهرة التي نتحدث عنها. وقد أعجبني من ذلك رسم ساخر للدكتور محمود صادق، جعل فيه المتحاورين في أحد المقاهي الإعلامية ديكين، يناقر كل واحد منهما الآخر، وهذا فهم ذكي لحقيقة الخطاب عند الفريقين باعتبار وعينا السيكولوجي له، فوجود كل واحد منهما مرتهن - في نظره - بمقدار ما يؤذي به الآخر. ولا شك في أن الأذى لا بد نازل بكل واحد منهما؛ لأنه يؤذى كما يؤذي. وإذا أضفنا إلى ذلك أن القوة الاستعلائية تنبعث حممها في مثل ذلك الموقف، أدركنا المدى الذي يصبح فيه وجود المرء أحاديا لا يقبل الآخر، ويدلك هذا على عبثية هذه البثوث التي يدور في محورها كل واحد من الديكين المتحاورين، ويدور في رحاها المتلقي.

في ضوء ذلك، ينبغي ألا ننظر إلى البث والاستقبال باعتبارهما كل شيء في توصيل الرسالة اللغوية، ولو كان الأمر كذلك لما كان ثمة مشكلة في عملية التواصل بين فرد وفرد، أو بين مجموعة وأخرى، وإنه لمن تستطيع الأمور أن نتصور الأمر على هذا النحو. إن لكل واحدة من هاتين العمليتين منطلقات نفسية واجتماعية، فنحن نبث الرسالة أصلا من أجل أن نصل إلى الآخرين، وليس المقصود من وصولنا إليهم أن نعرفهم بأفكارنا فقط، بل من أجل أن يكون هذا التعريف سبيلا إلى إقامة علاقات معينة بيننا وبينهم، قد تكون هذه العلاقات إيجابية أو سلبية. ولكنها لن تكون بهذه الصورة أو تلك، إلا بسبب العوامل النفسية والاجتماعية التي تؤطرها، ولذلك فإنه من غير الصحيح أن نتجاوز هذه العوامل عند دراسة الرسالة اللغوية؛ لأن تجريدها من هذه العوامل، والتركيز على بعدها اللغوي الخالص، من شأنه أن يجعل ذلك البعد قاصرا عن الوصول إلى بغيته.

وإذا نظرنا إلى اللغة باعتبار الوجه الظاهراتي phenomenology لها، وجدنا فيها البعدين المتآخيين: الفرد في عالمه المستقل ظاهريا، والمجتمع في عالمه المكون من عوالم، كل واحد منها يسير في فلك نفسه، وفي فلك غيره، وتكون اللغة في أنظمتها المختلفة تعبيرا عن وجهي الاستقلال والتداخل، خذ الفعل (سمعت) مثلا، فستجد فيه إخبارا عن مرسل يبث كلاما، ورسالة ذات مضمون، أو يفترض أنها كذلك، وإخبارا عن أن الحدث المنطوق قد وصل إلى المتكلم، باعتباره مستقبلا مستقلا عن استقبال غيره له. وهذا يعني أن هذا الفعل الذي يدل على حدث منطوق، صغيرا كان أو كبيرا، فيه إشارة علائقية بين المستقبل وغيره.

إن الواحد منا ليكتب شيئا ما، وما يكتبه إلا من أجل أن يبثه، حتى لو حفظ ما كتبه لنفسه، فإنه يقوم مقام المستقبل بعمله هذا. ولا تقرأ إلا وأنت تريد معرفة الآخر وأفكاره، وما أحدث أهل اللغة أدوات الإجابة - إيجابا أو نفيا - إلا والعلاقة مع الطرف الآخر هي الباعث الأول على إحداث ذلك، بل إن أساليب كثيرة تفصح بنفسها عن البعد الاجتماعي العلائقي؛ فما تشترط شيئا - بأي أسلوب من أساليب الشرط - إلا وأنت تجعل المستقبل على مفرق طرق، يختار أيها شاء. فأنت لا تشترط ولا تستخدم أساليب الشرط، إلا والآخر مستقر في ذهنك، ولا تنفي إلا والنفي رسالة توجهها إلى الآخر، ولا تؤكد لنفسك مضمون رسالة ما. إنك تؤكد مضمونها، أو نقيضه إن شئت، للطرف الآخر، ولا تستفهم إلا وأنت تتوجه إلى الآخر باعتباره مستقبلا، وتطلب منه أن يتجاوز الاستقبال، ليصبح مرسلا باثا إليك الجواب بعد ذلك. ولا تستعمل أساليب النداء، إلا وأنت تفترض أن الآخر يستقبل الرسالة، فيستجيب لك. والأصل طبعا افتراض استجابته لك، وإلا لما وجد النداء في اللغة أصلا [1].

وإذا توقفت عند الوصف، وجدت (الآخر) مستقرا في أساليبه اللغوية. فأنت تصف الشيء بحسناته لأنك تستملحها، وتصفه بسيئاته لأنك تستقبحها. وقد تصفه إعلاما له بموقفك منه. وقد تصفه لأهداف أخرى كثيرة، وأيا كان الهدف الذي ترمي إليه، فإن العلائق بينك وبينه هي الباعث على إنشاء هذا الباب في اللغة.

والضمائر التي يفترض فيها أنها تعبر عن الذات، نجد فيها أبعادا اجتماعية عديدة. فعلى الرغم من أن للفرد الواحد كينونته الضميرية في اللغة (أنا، وأنت، وأنتِ، وهو، وهي)؛ فإن للجماعة وجودا عجيبا تنطوي فيه الذات، وتختفي اختفاء شبه كامل تقريبا، في كثير من اللغات، فضمير الجماعة (نحن) تختفي معه قيم الوجود الذاتي في اللغة. وتبقى قيمة الفرد مستكنة في المجموع، وهي قيمة اجتماعية اعتبارية. وكونها اعتبارية يعني أنها ذات قيمة معتبرة في نظر الجميع. وبغض النظر عن وجود صلة لفظية بين «أنا» و «نحن»، كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء، فهي في أدنى درجات وجودها، هذا إذا سلمنا طبعا بصحة قول من قال إن النون هي البؤرة اللفظية التي أخذت منها الضمائر (أنا، وأنت، ونحن...).

وهكذا فالتواصل هو حقيقة التفاعل الفكري واللغوي بين وجود الذات (أنا)، ووجود الآخر (أنت وهو)، وبين هذا وذاك والمجتمع (نحن وأنتم...).

٢- التلقي والتواصل

عرفنا أن التلقي هو أحد قطبي التواصل اللغوي، فما حقيقة التلقي وما مضامينه؟ يعمل عقل الإنسان في حال بث الرسالة، بطريقة مختلفة عن عمله في حال استقبالها وتلقيها، ثم إنه لا يتلقى كل الرسائل بطريقة نمطية واحدة. إن أحدنا ليسمع خبرا، فما يكون عنده أكثر من معلومة، ويسمع خبرا ثانيا فيهز مشاعره، فماذا حدث هنا؟ وماذا حدث هناك؟... عند استقبال الخبر الأول تتوجه المعلومات الكامنة فيه، لتُختزن في الذاكرة، دون أن تتوجه إلى مواطن الاهتمام الذهني أو الوجداني، فيصبح اختزانها في الذاكرة قابلا للمحو والنسيان، وحتى عندما لا تُمحى من الذاكرة، فإنها تظل معلومات قليلة الأهمية بالنسبة إليه، حتى إنها لا تستدعى في المواقف الحياتية المهمة، وإذا استدعيت فربما كانت مشوهة بقدر كبير، دون قصد التشويه، حتى تبدو الصلة بينها وبين الصورة الأولى التي اختزنت بعيدة، بل ربما كانت مغايرة لها، أو كانت مناقضة لها تماما.

وعند استقبال الخبر الثاني تتوجه المعلومات إلى مواطن الاهتمام التي اختزنت فيها موجهات ذهنية، أو وجدانية، أو اجتماعية، فإذا توجهت إلى مواطن التوجيه الذهني، تحركت شبكة من العلاقات الداخلية، وفي هذه الحال، يعمل العقل على ربط الأشياء المتباعدة التي لا يظهر لها في السطح وجود ذو علائق مترابطة. وبالمقدار الذي يستطيع الذهن أن يكشف عن هذه العلاقات، يكون صاحبه أقدر على استبصار حقائق الأمور، وهنا تظهر مهارات الخبراء والمتخصصين والمعلقين والمهتمين، عمل هؤلاء جميعا نابع من توجه الخبر، أو الرسالة، إلى مواطن التوجيه الذهني في المقام الأول.

وإذا توجهت المعلومات إلى مواطن التوجيه الوجداني، فقد يثير الخبر الذي يتضمن هذه المعلومات المتلقي: فيرضيه أو يسخطه أو يغضبه، وإذا كانت ضوابط المتلقي أقل تماسكا، فربما دفعته إلى أنماط من القول أو الفعل التي إذا حسبت له أحيانا، حوسب عليها أحيانا أخرى.

وإذا توجهت المعلومات إلى مواطن التوجيه الاجتماعي في الذهن، فقد تدفع أحدنا إلى القيام بأعمال مبنية على قيم اجتماعية: كأن نذهب إلى صديق فنساعده ونشد أزره، وقد ندعو إلى اجتماع لبحث قضية اجتماعية، أو موضوع ذي بعد اجتماعي خطير، أو غير ذلك من ضروب السلوك الاجتماعي.

يظهر التلقي في أنماط فردية واجتماعية مختلفة، فمن صور التلقي الاجتماعية ما ابتكره العلماء المسلمون لنقل العلم وسموه «النقل بالسند»: من أجل التلقي المباشر عن أهل العلم،

وإنما كان ذلك لضمان المحافظة على صدق الرسالة المنقولة، وسلامتها من التحريف والتغيير، وقد أسبغ التلقي بهذه الطريقة، شيئا من القداسة على طريقة النقل، لأنها تتجاوز الاعتماد على ما هو منقول، إلى الاعتماد على سلامة الناقل وأمانته وصدقه، وكان تلقي العلم في نظرهم لا تكفي فيه القراءة، حتى يقرأ بين يدي عالم خبير، يأخذ بيد المتعلم، يشرح له ويفسر، ويصحح له خطأه، ويعلمه كيف يفهم النص، وكيف يستخرج منه الحكم، وكيف يحاور الآخرين في فهم النص. فكانت حلقات العلم شبيهة بما يسمونه في أيامنا: ورشة عمل workshop، ولم تكن حلقات للتعلم بمقدار ما كانت لإعداد العلماء، وكانت حركة الدارسين بين عالم وآخر، تيسر لهم التزود بصنوف المعرفة، وهذا يفسر لنا موسوعية كثيرين من العلماء، في العصور الإسلامية، فطريقة التلقي يسرت لهم ذلك، بل جعلتهم يحسنون تعلم كل ما كانوا يتلقونه تقريبا.

لقد كان للتواصل بين أبناء المجتمع الواحد، طريقتان في بث الرسالة الكلامية هما: الشفاهية (٢)، والكتابية. ولكل واحدة من هاتين الطريقتين، صور متعددة في البث والتلقي، أما الشفاهية فهي أصل التواصل اللغوي تاريخا وواقعا، وربما يكون الإنسان قد تدرج في هذا التواصل حتى وصل إلى ابتكار أسلوب الحوار، وهو ليس أسلوبا في بث الرسالة فقط، ولكنه أسلوب في تلقيها كذلك.

يقوم الحوار في أساسه على إحالات مشتركة بين المتحاورين، إحالات تعطي للكلمات دلالات موقعية خاصة، ليست لها في غير ذلك الموقع، وسبب ذلك أن (الذات) تصبح ذات رؤية حوارية، والأصل أن الواحد يعرض أحسن ما عنده، بأحسن ما يستطيع من العرض، ليتلقى أحسن ما عند الآخر، ومن هنا نشأت البلاغة، باعتبارها صورة راقية من صور التلقي، ولذلك سميت «بلاغة»؛ لأن القدرة على الوصول إلى الآخر ثمرة من ثمار التفكير الحواري، ولك أن تتوقف قليلا عند مصطلح «البلاغة» نفسه، لتجد فيه التلقي معبرا عن نفسه بمصدر الفعل «بلغ».

والحكمة ثمرة أخرى من ثمرات التواصل الشفاهي، انظر إلى الحوار الآتي بين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، عليه السلام، وأحد أتباعه، وقد سأله عن الخوارج وحكم الشرع فيهم:

س: هل الخوارج كفار؟

ج: بل من الكفر فروا.

س: فهل هم منافقون إذن؟

ج: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا، وهؤلاء يذكرون الله كثيرا.

س: فمن هم إذن؟

ج: إخواننا بَغَوا علينا.

لا أريد أن أقف عند هذا الفهم العظيم الذي تدرج أمير المؤمنين في عرضه، وإنما أريد أن أفكر قليلا بعقلية السائل المتلقي، فأقول: لو أن النتيجة التي انتهى إليها أمير المؤمنين وهي: «إخواننا بغوا علينا » لم تأت ثمرة لحوار، وقيلت كما تلقى أي جملة إخبارية ما كان فيها أكثر من كونها حكما على هذه الفئة من الناس، بأنهم بغاة لم يخرجوا من الدين لقوله: «إخواننا»، وليس مطلوبا من الحكم أن يكون مصوغا في قالب من قوالب الحكمة دائما، ولكن العبارة نفسها، عندما جاءت نتيجة هذا التدرج في الحوار، كانت حكمة خالصة، بل إن هذا الحوار نفسه صورة راقية من التفكير الحكمي (بكسر الحاء).

قد يقال، ومن الحق أن يقال: إن الذي جرى بين السائل وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب ليس حوارا، وإنما هو أسئلة محددة لها إجابات محددة، وبغض النظر عن كون السؤال والجواب صورة من صور الحوار، كما يرى أفلاطون، فإنني أؤكد أن الأسئلة التي توجه بها السائل، إلى أمير المؤمنين عليه السلام، ليست في حقيقتها من الأسئلة الاستعلامية المحضة، فلو لم يكن السائل قد اقترب من افتراض أن الخوارج كفار، ما كان قد توجه إلى أمير المؤمنين بسؤاله عنهم، فهو إذن يريد أن يتحقق من صحة تصوره الافتراضي، فلما نفى الجواب عنهم هذا التصور، نشأ افتراض تصوري آخر في ذهن السائل، وهو احتمال كونهم منافقين، ولما نفى الجواب هذا التصور أيضا، لم يبق أي احتمال ولا افتراض آخر في ذهنه. هنا - وهنا فقط - توجه السائل بسؤال استعلامي محض، ليس فيه أدنى إشارة إلى افتراض ثالث، فقال: فمن هم إذن؟

وإليك مثلا آخر يبين كيف أن الحوار ينتج الحكمة، بل يحول الجملة التي ليس لها صلة بالحكمة، إلى حكمة خالصة. لو أنك قلت لإنسان: ازرع بصلا تأكل بصلا، فلن تجد في دلالات الألفاظ ما يؤنسك بوجود معنى ذي أهمية فيها، بل إنها من تحصيل الحاصل الذي هو ضرب من ضروب التدني في البث الذي لا يجد قيمة في التلقي، لكن الأمر سيختلف لو أن العبارة نفسها جاءت في مثل الحوار الآتي:

- لقد هجرني أصدقائي.
- لقد هجرتهم قبل أن يهجروك.
- ما كنت أتوقع أن يفعلوا ذلك.
- ازرع بصلا تأكل بصلا.

وهذا كله يوضح أن الأصل في الحوار انه يبدأ ببث قيم فكرية، ربما تكون متوافقة أو متباينة، ولكنه ينتهي، أو يفترض فيه أن ينتهي، إلى تلقي قيم متوافقة، وحتى عندما لا يكون الأمر كذلك، فالأصل فيه أنه يؤدي إلى قيم راقية.

إذا راجعت النظر في الحوارين السابقين، ووقفت عند العبارة الأخيرة في كل منهما، وجدتهما تخاطبان وعيا عند الإنسان. وقد تختلف وجهات النظر في حقيقة هذا الوعي، هل

هو وعي ذو درجة عالية عند المتلقي؟ أم أن عبارة المرسل وحدها هي العالية؟ لا خلاف في أن العبارة ليست جملة عادية في الحوار نفسه، وإن كانت كذلك خارج الحوار، وسواء أكان المتلقي ذا وعي متميز، أم لم يكن، فإن من شأن العبارة أنها تحدث فيه أثرا يعلو ويهبط بمقدار وعيه.

يملك الإنسان (السوي طبعا) أنماطا كثيرة من الوعي، منها ما ذكرناه في حديثنا عن تلقي الحكمة، ولكن أنماطا أخرى من الوعي تفرض وجودها، فثمة وعي تعلمي، يخاطب به المعلم طلابه وهو يدرسهم، وبمقدار ما يتفاوت الوعي يتفاوت التعلم، ومن صفات الوعي التعلمي أنه اجتماعي نمائي؛ ينمو اجتماعيا، كما ينمو فيه الفرد ويتعلم بصورة فردية مستقلة، هذا هو الوعي الاجتماعي النمائي.

ولكن ثمة وعيا اجتماعيا انتمائيا، وهو الوعي الذي يدخل منه الخطيب إلى جماعة المخاطبين، وإذا بالغ أحد الناس في النظر إلى الفرد، وعدم اعتبار الوعي الجماعي الانتمائي، فعليه أن ينظر إلى الجماعة، وكأنها شخص واحد، عندما يتكلم فيهم خطيب مدره، فإذا استثار عواطفهم، فكأنه يستثير عاطفة شخص واحد، أي أن الذي يحدثه الخطيب في أحدهم، هو الذي يحدثه في هذا الجمع، تماما كما لو كان المخطوب فيهم شخصا واحدا، ولو كان المستمع إلى الخطيب شخصا بمفرده، فقد لا يستثار، ولا تحدث عنده ردة الفعل التي تحدث عند الجماعة؛ لأن الوعي الجماعي الانتمائي غير موجود في ذلك الظرف، على النحو الذي يكون عليه، عند استماع الجماعة وتلقيها للخطيب، أي عندما يخطب فيهم هذا الخطيب كفاحا.

كان اختراع الكتابة حدثا مهما في إرسال الرسالة، ولكنه كان أكثر أهمية في تلقيها، فتدوين الرسالة يعني أنها مهيأة لديمومة التلقي وسيرورته، وأنها مهيأة لاطلاع أكبر قدر من القراء عليها، وما كان تعلم القراءة إلا من أجل الاطلاع على المكتوب من الكلام؛ أي من أجل تلقي كل رسالة مكتوبة، وهكذا كان اختراع الكتابة من أجل التغلب على كون المرسل واحدا، في مكان معين، في وقت محدد.

وبفضل اختراع الكتابة لم يعد المتلقون كثرا فقط، بل أصبح التلقي نفسه مستمرا باستمرار بقاء الرسالة مكتوبة، ليظل بابه مفتوحا دون انقطاع، وأمكن بذلك تجاوز فردية المتلقي، إلى كثرته، ومن ثم إلى فتح باب الإمكان العددي غير المتناهي، ما دام هناك قراء يقرأونه، وبفضل اختراع الكتابة، أصبح المتلقون للرسالة الواحدة، في كل مكان تُقرأ فيه هذه الرسالة، وبفضل ذلك أيضا لم يعد الاستقبال مقصورا على وقت بث الرسالة، فزمان إرسالها واحد أما استقبالها ففي كل زمان يمكن أن تقرأ فيه، حتى أنها تبقى بعد صاحبها قرونا طوالا، ليصبح كل إنسان في كل عصر مستقبلا لها، إذا كان قادرا على قراءتها، وساعدته الظروف على ذلك.

وساعدت الكتابة على تيسير ترجمة التراث الإنساني، الأمر الذي أعان على بث فكر الأمم المختلفة في جميع أنحاء العالم وتلقيه، والإفادة منه في بناء وعي عالمي. حقا، لم يؤدِّ هذا الوعي حتى الآن، إلى إيجاد فكر عالمي، بالمعنى الذي يجعل الناس متساوين، بقدر ما هم مختلفون، ولكن هذا الوعي أساس كل فكر عالمي، يمكن أن ينشأ في المستقبل. أما إذا تساءل أحدنا عن الوعي العالمي: أين هو؟ فحسبك عليه دليلا، وإليه طريقا، أن شعوبا كثيرة في الدنيا كانت تتلقى أخبار ما يجري في بعض جهات العالم بموجات من السخط العارم.

من حق القارئ علينا أن نبسط له الفرق بين الوعي العالمي - باعتباره تبصرا اجتماعيا وإنسانيا - بحقائق الأمور التي تجري في الواقع وبين الفكر العالمي باعتباره انتماء عقليا إلى فهم الحقائق التي تبصر بها وتبصرها وعيه، والمشتغلون بالسياسة فريقان **أولهما** لا يحسب حسابا للوعي العالمي، لأنه لم يصل إلى أن يكون انتماء عقليا، وبذلك يتصورون أنه يمكن مغالبته أو توجيهه، بعد أن تفتر حدته، **وثانيهما** فريق يخشى هذا الوعي، ويحسب له ألف حساب، لأنه الخطوة الأولى من خطوات تأسيس فكر عالمي، قادر على المساءلة والمحاسبة، إذا فتح له الوجود بابا إلى الوجود.

٣- الإقناع والتواصل

ثمة نوعان من الرسالة اللغوية، يهدف **أحدهما** إلى أن يكون معلومة أو معلومات خالصة، ويقع تحت هذا النوع كل معلومة أو خبر موضوعي، بدءا من الإخبار بحدث غير ذي أهمية كبيرة، وانتهاء بأشد النظريات أو القوانين العلمية تركيبا وتعقيدا. يكتفي المرسل في مثل هذا النوع من الرسائل، بأن تصل المعلومة إلى المستقبل فيفهمها، ويكون الفهم هو المحطة النهائية لها، ويهدف **النوع الآخر** إلى إقناع المتلقي بمضمون الرسالة، ولذلك فإن رسالة هذا شأنها تتجاوز الفهم إلى أن تكون محل اقتناع لدى المستقبل، وقد يترتب على الاقتناع أن يعتقد المستقبل بصدق الرسالة، لا بمجرد صحتها، وأن يجعل احتمال توجيهها لأفعاله أمرا واردا، إما بفعل الحدث، وإما بالكف عنه وتركه.

إذا عرفنا هذا تبين لنا أن ما ذهب إليه حازم القرطاجني (ت٦٨٤هـ) في تعريف الإقناع أنه «حمل النفوس على فعل شيء، أو اعتقاده، أو التخلي عن فعله واعتقاده»[٢]. بحاجة إلى مراجعة، فالإقناع ليس هو حمل إنسان على فعل أي شيء أو اعتقاده، أو التخلي عن فعله أو اعتقاده، وإنما هو تبصير الطرف الآخر، بالرأي الذي نوصله إليه. ويتم الإقناع بمجرد اعتقاد الطرف الآخر بصحة الرأي أو الفكرة، حتى إن لم يترجم عمله إلى سلوك يترتب على اقتناعه بالضرورة.

والإقناع هو أحد طرفي العلاقة، بين رسالة هادفة إلى توجيه الفكر أو الاعتقاد، وطرفها الآخر وهو الاقتناع، وهذان الطرفان متلازمان وجودا وعدما. فلا وجود للاقتناع دون وجود

الإقناع. أما إذا لم يقنع المستقبل بمضمون الرسالة، فلا يصح أن نصف عمل الباث أو المرسل بأنه إقناع، حتى لو كان رأيه صحيحا، وعليه لا اقتناع من غير إقناع، ولا يسمى الفعل مقنعا إذا لم يؤد إلى حدوث اقتناع، وهذا هو الذي جعلنا نصف هذين الأمرين بأنهما متلازمان وجودا وعدما. قد يقال: إن ثمة عوامل كثيرة تتدخل في اقتناع الإنسان بمضمون الرسالة التي يستقبلها، وقد تكون هذه العوامل غير موضوعية، هنا ينبغي لنا أن نفرق بين الاقتناع والإقناع، باعتبارهما تواصلا، وبين كون الرسالة في ذاتها أداة اتصال فقط. فقد يكون في الخطاب من العوامل الموضوعية ما يجعله مؤهلا لاقتناع المستقبل، دون أن يحدث ذلك، وقد لا يكون فيه من العوامل الموضوعية، والسمات العقلانية ما يؤهله لاقتناع المستقبل، ولكن ذلك يحدث، ولا يعدم مثل هذا المستقبل أن يتذرع بالحجج والبراهين التي تسوغ له اقتناعه أو عدمه.

يتأثر الخطاب اللغوي، إيجابا أو سلبا، باقتناع صاحبه بمضمون الرسالة التي يتلقاها، فإما أن يصدقها، وإما أن يردها، وإما أن يقف منها موقفا محايدا، وخطابه لا بد أن يتأثر بهذه المواقف، فإذا صدقها فهذا لا يعني بالضرورة أن سلوكه سيصبح صورة عملية لما عليه مضمون الرسالة، ولكن خطابه سيكون صورة تصديقية لمضمون ما تلقاه منها، ولنضرب لذلك مثلا: عبارات التحذير التي تضعها شركات الدخان، في علب السجائر، ومنها العبارة الآتية: «تحذير، الدخان يضر بصحتك»، والعبارة الآتية: «تحذير، الدخان سبب من أسباب السرطان، ننصحك بالإقلاع عنه». إن أكثر المدخنين يقرأون عبارات كهاتين، ولا شك عندي في أنهم يصدقونهما، بدليل أنك إذا سألت أحد المدخنين، عن أضرار التدخين أقر لك بها، ولكن تصديقه لم يمنعه من مخالفتها.

إن الاختلاف بين تصديق الرسالة اللغوية، والالتزام بمضمونها في السلوك العملي، هو الذي يجعل المرء رهين التناقض بين القول والعمل، وهو تناقض ذو آثار سلبية اجتماعيا، وأخلاقيا، وتربويا، وقانونيا، ومن أجل سد الفجوة بين الخطاب ومضامينه السلوكية، أنشأ المجتمع قواعد وضوابط ومفاهيم يلتزم بها أبناء المجتمع، تظهر هذه الضوابط في القيم الأخلاقية، والقانون، والتربية، والعهود والمواثيق، وقيم أخرى فردية يبثها المجتمع في أبنائه، كالشفقة، والرحمة، ومساعدة الآخرين، واحترام آرائهم، واحترام حقوقهم، وفي هذه الضوابط التزام من نوع ما، وهو التزام لا يخلو من اقتناع، ذلك أن لكل واحد من أفراد المجتمع، مصلحة في مفاهيم هذه الضوابط أو بعضها، ولذلك تجد الإنسان إذا خرج عنها أو عن بعضها، دخل في دائرة الحرج الاجتماعي أو النفسي، وهي دائرة لها قوة المحاسبة والمساءلة، كما أن لها قوة الضبط التي تظهر في سلوك الأفراد. وأثر هذا كبير حتى في اللغة، ولذلك تجد أكثر أفراد الناس، في كل مجتمع، لا يجترحون من الألفاظ ما فيه تهتك يسيء، فإذا خرج بعضهم عن ضوابطه شرّق في القول وغرّب.

ينبغي أن نفرق بين إقناع يقوم على ضوابط أخلاقية، وآخر يعمل على ما يسمى «غسل المخ»، واللغة في الحالين أداة من أدوات هذا الإقناع. فمن صور الإقناع المبني على الضوابط الأخلاقية، ما تزود به مراكز التوجيه ومؤسساته في المجتمع، من برامج للعاطلين عن العمل، لمزاولة المهن التي توصف بأنها من المهن الدنيا، واقتناع فئات من المجتمع بالعمل فيها، ينقذهم وينقذ المجتمع كله، من وجه خطير من وجوه البطالة.

وأما الإقناع الذي يبنى على «غسل المخ»، فيغلب أن يقوم على مجموعة من الأفكار المتطرفة، وأوضح مثال لذلك ما تشيعه بعض الجهات من تهم ملفقة، ضد الإسلام والمسلمين. ويتبع هؤلاء أساليب في ترويج أكاذيبهم ومنها:

١- الإلحاح: وقد عرّفه بعضهم بأنه «طرح الفكرة مرات ومرات، وفي أشكال جديدة ومناسبات وظروف مختلفة، لكي يصل إلى الغرض المطلوب»[4].

٢- المتابعة من أجل ترسيخ الفكرة وتعميقها في عقول المخاطبين.

٣- الملاحقة لتجديد الفكرة وإكسابها مزيدا من الحيوية[5].

قد يؤدي اجتماع هذه الأمور الثلاثة إلى اقتناع الناس بالرسالة في نهاية الأمر، حتى إن كانوا غير مقتنعين أو غير مصدقين لها أصلا، وهذا يدل على أن الاقتناع لم يحدث بمضمون الرسالة لأنها صادقة بالضرورة، ولكنه حدث بسبب آلية ذهنية، تجعل المستقبل ينتهي إلى نتيجة مؤداها، أنه لولا الصدق ما كان صاحب الرسالة قادرا على أن يمنحها هذا الجهد المتواصل من الإلحاح والمتابعة والملاحقة. فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذا الجهد يصل إلى فئات مختلفة بعضها لا يحاكم المعلومة، ولا يبحث عن صدقها وصحتها، كان من الطبيعي أن نتصور حلول هذه المعلومة محل التصديق عند هؤلاء، ونزيد على ذلك أن الإلحاح في بث الرسالة يجعلها لا تمحى من الذهن بسهولة، في حين أن المعلومة التي تناقضها، وليس لها سند من المتابعة والإلحاح، قابلة للنسيان بسهولة، ونسيانها هذا هو الذي يجعل المعلومة الأخرى، ذات حظ أعظم في الديمومة والاستمرار.

ولما كان الإقناع هدفا أساسيا من أهداف التواصل الفكري والحضاري، كان من الضروري العمل على توفير أسبابه الموضوعية. وهذا يعني أنه لا بد أن ننطلق من القواعد المشتركة، لتحقيق هذا التواصل، بقدر متوازن، يحفظ للآخر هويته الفكرية والحضارية، ويحفظ للإنسانية طابعها الحضاري المشترك، وحين تعجز الأطراف المختلفة أو بعضها، عن تحقيق هذا التوازن، يتشبث كل طرف منها بما يبعده عن الآخر، وهذا يفسر لنا كيف أن الحضارة الأوروبية المعاصرة، عندما تشبث أطرافها بالبعد الذاتي واطراح الآخر ونبذه، أدخلوا العالم في حربين كونيتين مدمرتين، ولكنهم عندما جعلوا التوازن هدفا لهم، عملوا على توحيد القارة الأوروبية، على نحو لم يسبق له مثيل في التاريخ، وبقدر متوازن، يحفظ

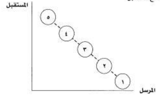
للذات خصوصيتها، ويحفظ للآخر خصوصيته، وصار الخطاب الأوروبي المعاصر معبرا عن هذا التوازن في الأعم الأغلب.

لكن هذا التواصل الفكري لم يحدث بين الغرب والشرق العربي، إما لعجز العرب والمسلمين عن توصيل رسالتهم على نحو صحيح، وإما لأن بعض الأنظمة الغربية تستفيد - بحسب ظنها - من هذه القطيعة. وفي ظل هذه القطيعة أيضا، كتبت مئات الآلاف من الدراسات والكتب والبحوث التي تطعن الإسلام والمسلمين والحضارة الإسلامية، وأنشئت المراكز والمعاهد التي تتولى إصدار هذه البحوث والدراسات، وهذه المراكز تزود الإدارات السياسية، ومراكز صنع القرار فيها بتوجيهاتها ونتائج دراساتها.

الرأي العام صورة من صور اقتناع الجماعة بفكرة معينة، أو توجه محدد، فإذا قيل إن الرأي العام، في أوروبا مثلا، هو ضد سيطرة القطب الواحد على السياسة الدولية، فمعنى ذلك أن الأغلبية في أوروبا، مقتنعة بهذا الرأي. ولا يمكن أن يكون الرأي العام عاما ما لم يعبر عنه أصحابه، بوسائل التعبير المختلفة، وتستطيع مراكز الدراسات الاستراتيجية تحديد نسبته بالقياس إلى الآراء الأخرى.

وملخص ما نريد أن نصل إليه في هذه المسألة، أن بعض الناس يعملون على بث الرسالة بأي طريقة كانت لإقناع الناس بها، وهم من أجل ذلك، يسوغون لأنفسهم كل وسائل الترغيب والترهيب، كما يسوغون أبشع صور التزييف وأعتى صور الكذب.

اللغة باعتبارها آلة تصوير الفكر، قادرة على أن تتخطى الأحياز بين وجود المرسل، ووجود المستقبل، والأحياز هذه فراغات قائمة على طول المسافة التي تفصل بين الوجودين المذكورين، وبمقدار ما يستطيع المرسل أن يملأ من هذه الأحياز، يكون قادرا حقا على أن يقطع قدرا أكبر، من المسافة التي يقف المستقبل على طرفها الآخر، وذلك على نحو ما هو موضح في الشكل (٤)؛ فالحيز ذو الرقم (١) في الشكل، يمثل أحد الأحياز التي إذا تخطيت أمكن الوصول إلى اقتناع المستقبل.



(الشكل ٤)

ليكن هذا الحيز ممثلا لضرورة الرسالة، فمن البدهي أن أمرا ليس له ضرورة، في نظرنا، لن تكون له قيمة نقتنع بها، ولذلك نعبر عن اقتناعنا بألفاظ كثيرة، فنقول: هذا موضوع مهم، وهو أساسي، أو مركزي، ومن المهم أن نعلم، ومن الأهمية بمكان، وهذا أهم من ذاك، وهو أهم المهمات، إلى آخر ذلك من العبارات، ونعبر عن عدم اقتناعنا بألفاظ كثيرة فنقول: هذا موضوع غير مهم، أو هو ثانوي، أو هامشي، أو ليس له ضرورة تدعو إليه.

ويمثل الخير ذو الرقم ٢ صلة الرسالة بواقع المستقبل؛ فكلما كانت أقرب إلى واقعه، كانت أقرب إلى عقله ووجدانه، وكلما كانت بعيدة عن واقعه، كانت في منأى عن اقتناعه بها. ونعبر عن ذلك بألفاظ وتعبيرات شتى؛ فنقول: هذا أمر واقعي وذاك أمر خيالي، وهذا له صلة بالواقع وذاك لا صلة له بالواقع، وهذا تخريف وذاك فيه قدر من الصواب، وذاك فيه من التهويم ما فيه، وتلك مسألة لا تصلح للحياة، إلى آخر ذلك من التعبيرات.

ويمثل الحيز ذو الرقم ٣ دقة التعبير عن المضمون، وهو أمر ينبئ عن حاجة كل إنسان، في أن تكون الرسالة التي يستقبلها ذات معنى، ولن تكون كذلك حتى تكون دقيقة في التعبير عن هذا المعنى، ونعبر عن ذلك بألفاظ وتعبيرات شتى، فنقول: هذا دقيق، وهذا غير دقيق، وذلك يحتاج إلى مراجعة، ويحتاج إلى معاودة نظر، وهذه أمور مختلطة، أو متداخل بعضها مع بعض، إلى غير ذلك من التعبيرات.

ويمثل الحيز ذو الرقم ٤ ضرورة خلو الرسالة التي نستقبلها من التناقض، وتعبيراتنا التي تؤدي هذا وتدل عليه، أكثر من أن تحصى وتحصر، فيقال هذا متناقض، وذلك أمر ينقصه كذا وكذا، وغير ذلك مما هو من بابه.

ويمثل الحيز ذو الرقم ٥ أن تكون الرسالة ذات نفع للمستقبل، باعتبار الفرد، أو باعتبار الجماعة، ونعبر عن ذلك بألفاظ شتى، فنقول هذا مفيد وذاك غير مفيد، وهذا نافع وذاك غير نافع بل ضار، وقد تكون هناك أحياز أخرى وإن لم تظهر في الشكل، وذلك كأن تكون الرسالة عميقة؛ فإنها بمقدار ما يكون فيها من عمق التفكير وبعد النظر، تكون أقرب إلى المستقبل، وتعبر عن هذا الحيز بتعبيرات شتى، فنقول: هذا عميق، وذاك سطحي، وهذا تفكير ساذج، وذاك متزن.

ليس ثمة شك في أن الحيز الواحد من الأحياز السابقة، قد يستأثر وحده باقتناع المستقبل، وذلك كأن تقتنع بأن رسالة ما غير متناقضة، ولكنها ليست ضرورية، ولا هي ذات قيمة أو فائدة، كما أنها ساذجة سطحية. فاقتناع المستقبل بكون الرسالة غير متناقضة، مع ما فيها من السلبيات، لا يجعل لها قوة تدخل بها إلى عقل المستقبل، وأحسن ما يستثمر به المرسل رسالة ما، مرتهن بقدرته على ملء أكبر عدد ممكن من الأحياز الواقعة على المسافة الفاصلة بين المرسل والمستقبل.

وليس ملء الأحياز أمرا ميسورا دائما، ذلك أن الواحد منا قد تكون له مواقف مسبقة، هي حصيلة وعيه الأيديولوجي، أو منظومة خبراته، أو تراكمات تجاربه، أو نتائج مصالحه ومنافعه، فإذا جاء الخطاب متوافقا مع هذا كله أو بعضه، كان من الميسور أن تملأ هذه الأحياز بالمدلولات التي تؤلف عمقا أو بعدا لمواقفه.

اقتناع الواحد منا ليس ردة فعل مباشرة للرسالة التي نستقبلها بالضرورة، فإن أكثر ما يتوارد على حياة المرء، يجعل اقتناعه بالخطاب الذي كان قد تبناه من قبل أمرا واردا، ويتخذ الاقتناع في هذه الحال صورتين.

أولاهما: تعزيز إيجابي مباشر أو غير مباشر لمواقفه وأفكاره، أي أن الصورة الخارجية قد أصبحت موافقة للصورة الداخلية بل مؤيدة لها، ومثل هذا التعزيز والتأييد، يجعل الإنسان راضيا عن خطابه، والمواقف التي يتبناها ذلك الخطاب.

ثانيتهما: نقض سلبي مباشر أو غير مباشر، للمواقف التي تناقض ذلك الخطاب، أي أن صورة الخارج قد عززت سلبا، بما يثير حفيظة المرء ضدها، وأظهر مثال لهذه المسألة ما يسخط أحدنا أو أكثرنا من صور التفتت والتشرذم في الواقع العربي، إن ما ينجم عن هذا الواقع يولد صورا مأساوية، تجعل كل واحد منا يزداد رفضا له ونفورا منه.

يحدث أحيانا كثيرة أن المرسل لا يكون حريصا على إقناع المستقبل برسالته، قدر حرصه على إلزام المستقبل بمضمونها، وهي طريقة استعلائية في البث والإرسال، وتعتمد هذه الطريقة أكثر ما تعتمد على كون المتلقي غير قادر على أن يواجه الطرف الآخر، أو أنه يرى نفسه غير قادر على ذلك، أو أنه لا يريد أن يواجهه أصلا، وفي مثل هذه الحال، يستمرئ القوي قوته، والضعيف ضعفه، وتكون لغة هذا صورة لقوته ولغة ذاك مرآة لضعفه.

٤ - الغموض والتواصل

الغموض سمة من سمات بث لغوي ما، باعتبار جهة المستقبل لا المرسل، وسمي الغموض بهذا الاسم لأنه خلاف الوضوح، وإذا أضفنا إلى ذلك، أن المكان الذي ينخفض انخفاضا شديدا، حتى لا يرى ما فيه، يسمى غامضا، عرفنا أن للمصطلح أبعادا دلالية كثيرة، فكما أن المكان المنخفض يغيب ما فيه حتى لا يرى بوضوح، كذلك الغامض من الكلام، يغيب المعنى، حتى وإن كانت ألفاظه بين يديك حسا، في سماع كلام منطوق أو قراءة ما هو مكتوب، وكما أن قرارة الوادي بعيدة عن الواقف على سطحه، كذلك المعنى البعيد، فإنه بعيد عن القارئ غير المتمرس بفهم الغامض من الكلام.

ينشأ الغموض عندما ينقل المعنى، من دائرة الحس إلى دائرة الحدس، فلا يفهم إلا بالحدس، وبيان ذلك أن الكلمات والجمل لها معان تعرف من مخزون اللغة في المعجم والصرف

والنحو والاستعمال، وهذا الأخير - الاستعمال - يتضمن السياق والمقام، والأصل في معرفة الدلالات هو في الاعتماد المباشر على هذا المخزون، فقد نتعثر في معرفة لفظة غريبة، فنرجع إلى المعجم فنقع على معناها، وتنتهي المشكلة. وقد نقع على لفظة غريبة، فنرجع إلى المعجم فنقع على معناها، وتنتهي المشكلة كذلك، وقد نقع على لفظة شائعة على الألسنة، لكن لها استعمالا لم نألفه ولم نعرفه، ونرجع إلى المعجم فنعثر على المعنى الذي يختص به هذا السياق، وتنتهي المشكلة أيضا، وخير مثال لذلك الفعل (كذب)؛ فما من أحد من أبناء العربية إلا ويعرف المعنى الشائع لهذا الفعل، ولكن ثمة استعمالا آخر، يرد فيه هذا الفعل للدلالة على الاستنهاض والحض على فعل شيء ما، يقع هذا الاستنهاض في صورة الإخبار أحيانا، وفي صورة الإغراء أحيانا أخرى، تقول لمن يوشك أن يدركه الوقت: «كذب عليك الوقت»، برفع (الوقت)، فيكون المعنى: فرض الوقت عليك نفسه، وقد تنصب كلمة (الوقت)، فيكون الإغراء هو المعنى المقصود فكأنك قلت: أدرك الوقت. قال ابن منظور (ت٧٧هـ) عن الفعل (كذب)، في مثل هذا الاستعمال: إنه جامد غير متصرف، فلا يكون له مضارع، ولا مصدر، ولا اسم مفعول، وله تعليل دقيق[٦]، تقع المعاني التي هذا شأنها في دائرة الحس، نتداولها من غير إشكال ولا كبير عناء، وبذلك لا يقع شيء منها في دائرة الغموض، فإذا انتقل النص من دائرة المعطيات اللغوية والمقامية، وهي دائرة الحس، إلى دائرة الحدس، ثم جئت تستخرج معاني هذا النص بالمقاييس اللغوية، استغلقت عليك هذه المعاني، وأصبحت غامضة، لننظر في قول أدونيس:

قيدت سفني بالرياح، وفوضت أمري إلى الموج

افتح يديك أيها المعنى وانظر

ما أفرغهما!

وما أحن هذا الفراغ!

التفسير اللغوي لهذه السطور لا يجدي نفعا في فهم دلالاتها، فهي بهذا الاعتبار غامضة مستعصية على الفهم: إذ كيف تكون يدا المعنى فارغتين فراغا حنونا؟ وهل هناك فراغ حنون وآخر غير حنون؟ وما الصلة بين هذا وبين عبارتي السطر الأول؟ ولكننا إذا قرأنا هذه السطور بعين الحدس، كان المعنى واضحا، وزال الغموض عنه، فالراوي (المتحدث) يقيد مصيره بالرياح الهوج، ويستسلم للأمواج العاتية، رجل كهذا لن يكون لفعله أي معنى إيجابي، إنه الفعل الذي يشبه الفراغ الخالي من كل معنى؛ وهو الفراغ الذي لا يكلف صاحبه شيئا، إلى درجة يبدو معها وكأنه يحنو عليه، هذا هو المعنى الحدسي الذي تتضمنه هذه السطور.

إذا عرفنا ذلك، تبين لنا أن العبارات السابقة، ليست خالية من المعنى، وأن ما ذهب إليه الدكتور القعود غير صحيح حين قال، وهو يعلق على كلمات أدونيس التي ذكرناها أعلاه:

«فالمعنى عند أدونيس فارغ من المعنى، كأن اللامعنى هو المعنى، وهو الأساس، وهو الملجأ الحنون»(٧).

ينبغي أن نفرق بين الغموض وتعدد الدلالة. وعدم التفريق بين هذين المصطلحين، أوقع كثيرا من الباحثين في سوء فهم الغامض من الكلام، والخلط بينه وبين متعدد الدلالة. والذي أوقعهم في ذلك أنهم يترجمون المصطلح الإنجليزي ambiguous بـ «غامض»، في مورد دلالته على «متعدد الدلالة». فالمصطلح الإنجليزي يحمل هذين المعنيين؛ أي أنه يدل في الإنجليزية على ما كان متعدد الدلالة، وما كان غامضا. وأظهر مثال يتكرر فيه هذا الخطأ المترتب على خلط المفاهيم، أنهم حينما تكلموا عن المصطلح الإنجليزي نفسه عند تشومسكي، ترجموه على النحو الذي وضحت من الخطأ والخلط، مع أن تشومسكي حيثما أورد المصطلح الإنجليزي، فإنما كان يعني به تعدد الدلالة ليس غير، وقد وضح تشومسكي ذلك حين أورد العبارة الآتية: I have a stolen book عندي كتاب مسروق، فقال: إن هذا التركيب يحتمل ثلاثة معان هي: ١- عندي كتاب سرقه أحد الأشخاص، ٢- عندي كتاب سرق من أحد الأشخاص، ٣- عندي كتاب مادته مسروقة. من الواضح أن العبارة التي أوردها تشومسكي ذات معان متعددة، وليس فيها شيء من الغموض، بالمعنى المعروف الذي يظن أولئك الباحثون أنهم قد وقفوا عليه.

وقد ذهب رادفورد Radford إلى أن تعدد الدلالة ambiguity قد يكون ذا وجه معجمي، عندما يكون للكلمة الواحدة معان متعددة. وقد يكون ذا وجه تركيبي كما في الجملة الآتية: very old men and women؛ إذ يمكن أن يكون الوصف منصبا على الرجال والنساء معا، باعتبار اشتراكهما بحرف العطف. ويمكن أن ينصرف الوصف إلى الرجال فقط، وتكون أداة العطف and لاستئناف الكلام(٨). وسواء أكان هذا أم ذاك، فالمعنيان قريبان واضحان، وليس فيهما غموض. وعليه، فإن تعدد الدلالة هنا، لم يؤد إلى غموض، فظل المصطلحان على تخالف وتباين.

ينظر بعض الكتاب العرب إلى كتاب إمبسون Empson المعنون بـ: Seven Types of Ambiguity، كأنه فتح مبين في فن الغموض. وقد ترجم صبري محمد عبدالنبي هذا الكتاب إلى العربية، وترجم عنوانه على النحو الآتي: سبعة أنماط من الغموض. وقد فضل ماهر شفيق فريد الذي راجع الترجمة وقدم لها العنوان الآتي: «سبعة أنماط من الإبهام». ولنا هنا وقفتان أولاهما: أن خمسة أنماط من التي ذكرها المؤلف في هذا الكتاب ليس لها علاقة بالغموض، وإنما هي مما يتحد فيه اللفظ ويتعدد المعنى. وهي تقابل في العربية المفاهيم الخمسة الآتية: المجاز، والاستعارة، والكناية، والتورية، والأضداد. ولا يصلح أن يقال في العربية عن جملة فيها مجاز أو استعارة، أو كناية، أو تورية، أو تضاد إنها من غامض القول، إلا إذا كانت الجملة غامضة في الدلالة على معناها، لعدم شيوع الارتباط بين ألفاظ الجملة ذات السمت الحسي، ومعناها المراد الذي لا تؤديه اللغة مباشرة.

وثانيتهما: إن العنوان الذي اقترحه ماهر شفيق فريد وهو: سبعة أنماط من الإبهام، لا يقل شططا عن العنوان الآخر، وهو: سبعة أنماط من الغموض؛ لأن المجاز والاستعارة والكناية والتورية ليست موضوعات للإبهام؛ إلا إذا كان الكلام مبهما، لا يبين فيه صاحبه عن مراده؛ إما لعجزه عن ذلك، وإما لأنه استمرأ إبهام الكلام، حتى تصبح العلاقة بينه وبين معناه مضطربة مختلطة، كالذي في قول الشاعر:

وما مثله في الناس إلا مملكا
أبو أمه أبوه حي يقاربه

ومعنى هذا البيت هو: وما يقاربه حي مثله في الناس مملوكا إلا أبو أبي أمه، وقد وصف الدكتور عز الدين اسماعيل طريقة فهم هذا البيت فقال: «وفهم هذا البيت يتطلب منا حل مشكلة هذا التركيب اللغوي لا أكثر ولا أقل، فبمجرد أن نحدد عائد الضمير في هذا البيت تكون المشكلة قد حلت، ويكون المعنى قد اتضح تماما[9]».

٥ - التأويل والتواصل

التأويل مصدر الفعل «أوّل» إذا أرجع الشيء إلى ما كان عليه، فالتأويل - على هذا - إرجاع النص أو الرسالة اللغوية، إلى دائرة الفهم، وقد خرجت عنه، لدواع لم يكن المستقبل قد وقف عليها، عند استقبال الرسالة، أو عند النظر فيها. وهذا هو الفارق الأساسي بين التفسير والتأويل، فالتفسير إظهار دلالات النص، بما تقتضيه ألفاظها، دون وجود عوامل تخفيها عن المفسر، فهو بذلك يظهر المعنى المباشر denotation، في حين أن التأويل إنما هو إظهار للإيحاءات connotations التي يتضمنها النص أو الرسالة.

والتأويل والتفسير عاملان أساسيان في إتمام عملية التواصل اللغوي، وإن كان لكل واحد منهما وظيفة في ذلك، ويتعذر أن تصل الرسالة صحيحة إلى المستقبل، إذا كانت تحتاج إلى تفسير، ويتعذر وصولها مفهومة إذا كانت الضرورة تدعو إلى تأويل، حقا قد تفسر الرسالة أو تؤول خطأ، ولكن ذلك لا يعني أنها لم تكن بحاجة إلى تفسير أو تأويل، فحاجتها إلى أحدهما هي حاجة المستقبل إلى الفهم، والخطأ أو الصواب فيهما، نتيجة لسلوك الوسيط الذي هو المفسر أو المؤول، وقد يكون المتلقي نفسه مفسرا أو مؤولا، وساعتئذ تتقاطع حاجته مع قدرته، حاجته باعتباره مستقبلا، وقدرته باعتباره مفسرا أو مؤولا.

قلنا: إن اللغة ما كانت إلا من أجل إحداث التواصل، بين أفراد المجتمع. وحين تكون الرسالة اللغوية واضحة، يستطيع المستقبل أن يتلقاها بسهولة ويسر، وليس مطلوبا من المرسل أن تكون بيديه دائما مفاتيح الوصول إلى كل مستقبل، بغض النظر عن المواقف المختلفة، والموضوعات المتباينة، وليس مطلوبا من الرسالة كذلك، أن تكون واضحة بالقدر

الذي يناسب وضوحها كل مستقبل. ولما كان للمستقبل قدرات عقلية يستطيع، إذا استعملها، أن يقف على حقائق الموضوعات المختلفة، فمن ضرورات احترامنا لعقله، أن نجعل له خصوصية في تناول الرسالة اللغوية وفهمها، على أن تكون هذه الخصوصية ضمن الإطار الذي لا يبطل معقولية الفهم العام لتلك الرسالة، وإذا أضفنا إلى ذلك أن القدرات العقلية للأفراد على تباين كبير، أدركنا أهمية التأويل باعتباره ثمرة تلك القدرات ومحصلة لها.

لا يقع التأويل إلا عندما نقف على موضوع، له بالرسالة علاقة خفية، فإذا حدث ذلك، وأرجعنا الرسالة أو الجزء المستورة غوامضه، إلى ذلك الموضوع، وقع التأويل، يسمى إرجاع الرسالة أو بعضها إلى موضوع له بها علاقة خفية: «الإحالة». هذا هو الذي يحدث عندما يؤول المستقبل رسالة لغوية، لكن عدة عوامل تتحكم في ذلك أهمها:

١- **الاسترجاع recall**: من المؤسف أن ثمة باحثين كثيرين، في الشرق والغرب، يخلطون بين التذكر والاسترجاع، ويظنون أنهما شيء واحد. التذكر عملية أولية لا تميز عالما عن جاهل، إنها عمل الذاكرة مستمرا ما دام لدى الإنسان ذاكرة، وأما الاسترجاع فهو استحضار بعض ما اختزنته الذاكرة، مما له صلة بموضوع الرسالة.

بل يمكن إحالة هذا الموضوع إليه، إنها عملية مركبة من استحضار مضامين معينة، وافتراض وجود علاقة بينها وبين موضوع الرسالة، ثم تفحص هذه العلاقة، لتبصرها على نحو يظهر للمسترجع كافيا، والكفاية هنا نسبية: فقد تكون كفاية أولية، وقد تكون ذات أبعاد نظرية أو عملية، تتخطى اقتناعه الذاتي الذي قد لا يستطيع أن يتجاوز به نفسه، إلى اقتناعه الموضوعي الذي يستطيع به أن ينال ثقة كل سائل بإجابة محددة.

٢- **الاستبصار insight**: على الرغم مما قد يبدو أن الاستبصار عملية ذاتية محضة، فإن البعد الاجتماعي لهذه العملية غير منكور، وقبل أن نبين البعد الاجتماعي في هذه العملية، ينبغي لنا أن نقف على الفرق بينها وبين التبصر. ففي التبصر يسلك التفكير في الفضاءات التي يسمح بها النص نفسه، أو الرسالة اللغوية باعتبارها نتاجا عقليا محضا. وفي التبصر أيضا ندرك الأبعاد اللغوية للرسالة، على مستوى الصوت، والصرف، والمعجم، والنحو، هذا هو التبصر، وهو الدرجة الأساسية التي يعتمد عليها من يفسر هذه الرسالة. أما الاستبصار فهو تجاوز اللغة باعتبارها نشاطا عقليا، إلى اللغة باعتبارها نشاطا اجتماعيا تواصليا، أي أن الفرد الذي يمارس الاستبصار يخرج من إطار اللغة، باعتبارها تفكيرا فرديا، إلى اللغة باعتبارها تفكيرا اجتماعيا، وبغير التفكير الاجتماعي في اللغة، لا يحدث تواصل، نعم، قد يحدث إرسال دون أن تكون له استجابة ذات قيمة عند المستقبل.

٣- الحدس **intuition**: جاء في الموسوعة الفلسفية أن أظهر تعريف للحدس هو أنه إدراك مباشر لموضوعات دلالية، أو معرفية، أو أمور غامضة [٢٠]. والصحيح أنه حين تبنى هذه المعرفة على نظر في مقدمات واضحة مسلم بها، فإن هذه المعرفة لا تسمى حدسا، وإنما يقع الحدس عندما يصبح لدى المرء رياضة ذهنية، يستطيع بها أن يتوصل إلى النتيجة نفسها التي تؤدي إليها المقدمات، دون النظر فيها أو استخدامها، وهذا لا يعني إنكار أهمية المقدمات هذه، وإنما يعني شيئا واحدا، هو أن كثرة ترويض الذهن باستخدام المقدمات، يوصل صاحبه إلى مرحلة، يستطيع الوصول بها إلى النتيجة مباشرة.

فالحدس - على هذا - خبرة ذهنية، وإنما يتأتى توهم الغموض في الوصول إلى النتيجة، لكون الأسباب التي أوصلت إليها ليست ماثلة للعيان، ولا كان الربط بين بعض المتغيرات المتباينة، ماثلا في أذهان الناظرين الآخرين، وإنما يحدس بها من كان لديه حظ وافر من الذكاء، ومن أجل ذلك كان الحدس نافذة من نوافذ الذكاء، كما أنه طريق إليه.

ولعل السؤال المثير الآتي: «هل تحدس بالصواب فقط؟»، أقدر على تعريفنا ببعض سمات الحدس الذي يمكن أن يكون خطأ، وتحمله الصواب أو الخطأ نتيجة عملية من نتائج كونه حكما، ولذلك لا ينبغي أن ينظر أحدنا إلى حكم الحدس بأنه صواب دائما، أو أنه خطأ دائما، والذين يقدرون على استحضار مقدمات حكم حدسي وقع، قادرون على أن يعرفوا صحة الحدس أو خطئه.

قد يكون حكم الحدس منوطا بماض أو حاضر، أو مستقبل، فأظهر صور الحدس المنوط حكمه بالماضي، أن يكون المرء قادرا على تأويل رسالة وقعت في ما انقضى من الزمن، بل إن المؤول قد يحدس بوقوع الحوادث المذكورة في الرسالة نفسها قبل أن يقرأها أو يسمعها، ومن الحدس المنوط حكمه بالحاضر أن يعرف المرء ما يفكر فيه صاحبه، بناء على مقدمات معينة، ومن الحدس المنوط حكمه بالمستقبل، أن نتوقع حدوث استجابة معينة لرسالة نبثها إلى الآخرين، وكلما كانت الرسالة أقدر على مباغتة الحس بالمستقبل، كانت أقرب إلى الحدس الذي يستشرف الأحداث قبل وقوعها، ويرى النتائج قبل أن تحدث.

يتحكم في العوامل السابقة: (الاسترجاع والاستبصار والحدس)، عوامل اجتماعية، في مقدمتها: وجود نسيج مشترك، بين المرسل والمستقبل، ويمكن أن يطلق على هذا النسيج: سياق الاعتقادات المتبادلة. فأنت باعتبارك مؤولا للنص أو الرسالة اللغوية، تبحث عن النسيج الذي يجمع بين خطوط تفكيرك، وخطوط تفكير المرسل، وحتى عندما لا يكون هذا الاعتقاد متبادلا بينك وبينه بالضرورة، فأنت تؤدي هذه الوظيفة وأنت تؤول الرسالة. ذلك أنك تقوم مقام المرسل في بيان ما تحمله رسالته من مضامين. وفي هذه الحال يكون النسيج الذي يجمع بينكما نسيجا معرفيا أكثر من كونه اعتقاديا، على أن المعرفة نفسها تلتقي مع الاعتقاد في

جوانب، وتختلف معه في جوانب أخرى، ولذلك كان من السهل في نظري، أن تكون المعرفة ضربا من الاعتقاد، فيما تلتقي معه فيه، أما كون الاعتقاد معرفة فذلك ليس موضوع نقاش، فهو صحيح؛ لأن الإنسان يعتقد بأفكار هي جزء من المعرفة، بغض النظر عن كونها صحيحة، أو غير صحيحة.

التأويل في حقيقته، إعادة إنتاج للرسالة، لن يكون لهذا الناتج الجديد (التأويل) ما يجعله عدلا مكافئا للرسالة في قيمتها الاجتماعية، بل إن قيمة التأويل تتأتى أصلا من كونه تأويلا لهذه الرسالة **أولا**، ومن كونه نتاجا لقدرات عقلية مميزة **ثانيا**، ومن كونه قد جعل الرسالة محلا للتواصل **ثالثا**، ومن كونه قد عبر عن صلة الرسالة بالمجتمع وأشبع حاجة الناس إليها **رابعا**، ومن كون التأويل نفسه رؤية عصرية متجددة للرسالة **خامسا**. وأقرب المسألة بقراءة بعض العلماء والنقاد المعاصرين للشعر الجاهلي، فقد تأول بعضهم وحدة القصيدة الجاهلية، ببعض ما وقف عليه علم النفس الحديث، فقد أسقط هؤلاء مفاهيم علمية على النص الجاهلي، فقرؤوا فيه وحدة القصيدة، وكأنهم بذلك يجعلون القصيدة الجاهلية مرآة لنفسية الشاعر المأخوذة بعوامل متلاحقة، يفضي بعضها إلى بعض، وفي ضوء هذا التصور، أمكن تطويع لغة القصيدة الجاهلية، لاستقراء تأويلي يجد فيها وحدة عضوية.

ذهب بعض الباحثين إلى أن العمل الأدبي - باعتباره رسالة ذات هدف تواصلي راق - له وجهان، أحدهما فني، وهو الوجه الذي يبدع الأديب بناءه في عمله هذا. والآخر جمالي، وهو الوجه الذي يتصل بعملية التلقي ذاتها، أكثر من اتصاله بالعمل الأدبي [11]. إذا أخذنا بهذا الفهم الذي يقوم على ثنائية النظر إلى العمل الأدبي، كان من السهل أن نتصور أن عملية التأويل هي الملتقى الذي يحدث بين الوجهين: الفني الإبداعي، والجمالي الانطباعي، فبالقدر الذي يكون في العمل الفني جوانب ابداعية مستكنة فيه، يكون المتأول أقدر على الإبانة عن هذه الجوانب، ويكون تأويله لها بمقدار ما استوعب منها حسه وذوقه، وهذا يعني - في التحليل الأخير - أن الذوق يناصف الفكر في فهم الرسالة الأدبية وتأويلها.

للتأويل منزلتان من التفكير، **أولاهما** ما يمكن أن نسميه التفكير الوصفي. **وثانيتهما**: التفكير الإشاري، أما التفكير الوصفي ففيه يقف المؤول على السمات الوصفية، لكل مفردة من مفردات الرسالة التي تحتاج إلى تأويل، ولا يتجاوز المؤول، في هذه المرحلة، المعطيات الدلالية التي يمنحها المعجم، في إطار «الدلالة المعجمية»، ولا يتجاوز البعد السياقي للكلمات، وهو بعد لغوي على كل حال، وإن كان يخرج عن أصل الدلالة المعجمية للكلمة، وأوضح ذلك بكلمة (رأس) التي تعني، في أول ما تبادر به الذهن، رأس الإنسان أو الحيوان، فإذا قلت: «ذلك رأس الأمر كله» لم تكن قد خرجت عن الدلالة اللغوية في كثير أو قليل، ولا يتجاوز التفكير الوصفي المعرفة الصرفية أو النحوية المتداولة.

أما التفكير الإشاري في بناء التأويل، فلا يمكن أن تتسع له الرسالة أو النص، إذا لم يكن في الرسالة نفسها سمات معينة، أولها وجود فسحة بين النص ومضامينه، تسمح بإنشاء جملة من العلاقات المتبادلة بين النص ومضامينه الاجتماعية والفكرية، وقد تجوز بعضهم في تسمية النظر الذي يملأ هذه الفسحة بالنص الغائب

وثاني هذه السمات التقاء الذات الفردية المتمثلة في المرسل أولا، وفي المستقبل ثانيا، بالذات الاجتماعية، ونقطة التقاء هذه الذات بتلك، هي المفصل الذي تقوم عليه حركة الخطاب في الرسالة، وعند تلك النقطة يجد المتأول سبيله إلى الجمع بين الذات الفردية والاجتماعية، ولبيان هذه المسألة، لنفرض أن شخصا سألك عن رأيك في نزار قباني، فقلت: « شاعر يخلع عن المرأة ثيابها، ولا تغطيها قصائده»، قد يذهب المستقبل لهذا القول، كل مذهب في تأويله؛ فإذا كان قصدك أن تعرّض به، فقد أخفيت الدلالة القصدية عن المتلقي، وجعلت له الباب مفتوحا ليفهم غير ذلك، فقد جعلت الوجه الآخر الذي يمكن أن يفهمه دلالة احتمالية، والدلالتان إشاريتان؛ لأن كل واحدة منهما تحتمل أن تكون هي المراد.

وإذا نظر المستقبل نفسه في قولك: «ولا تغطيها قصائده »، لم يكن في حاجة إلى بيان معنى هذه الجملة، ولكنه بالتأكيد في حاجة إلى معرفة دلالات أخرى لها، ومنها الدلالة التداولية، وسيكون أمام أحد معنيين تحتملهما هذه الجملة، فقد يكون قصدك الذي ترمي إليه، أن قصائده تعري المرأة ولا تسترها، وأن هذه القصائد مهما كانت قيمتها الفنية عالية، لا تعدل أن تجعل جسد المرأة مشاعا لقراء نزار قباني، وقد افتضحها بما تحدث عنه من جسدها، وإذا كان قصدك أن نزارا قد ولج عالما، استطاع فيه أن يصف مفاتن المرأة، ولكنه لم يستطع أن يستغرق هذا العالم، فقد جعلت هذا المعنى قصدا، والآخر وهو التعريض بنزار احتمالا، أما كون أحد المعنيين قصدا فباعتبار المرسل، وأما كون الثاني احتمالا فباعتبار المستقبل، وإذا رجح المستقبل أن أحد المعنيين هو المراد، كان الآخر احتمالا بالنسبة إليه - إذا اهتدى إليه طبعا - وما عليك باعتبارك مرسلا، أن ترى المستقبل خلاف الذي أردت؛ فقد صدرت الرسالة منك، وهي تحمل معنى قصديا، وآخر محتملا، وما هما بالنسبة إلى المستقبل، كما هما بالنسبة إليك، وما دام الأمر كذلك فالتأويل سيأخذ سبيله إلى فهم المستقبل، بغض النظر عن موافقته أو عدم موافقته لقصدك.

وهنا تظهر مشكلة طالما عبر عنها كثيرون، بتساؤل يبدو محيرا: هل أراد المرسل حقا ما تأوله المتأولون؟ يذكرني هذا السؤال بقصة حدثت مع أحد النقاد المشهورين، فقد كتب أحد معانديه قصيدة ليس لها ظاهر مفهوم بادي الرأي، ونسبها إلى شاعر مرموق، وطلب منه بطريقة خاصة، أن يعلق على القصيدة، فانساق الأستاذ الناقد، وكتب مقالة تحليلية للقصيدة، أثنى فيها على النظر المعمق للموضوع، فما كان من خصمه إلا أن رد عليه بمقالة، وضع فيها

أنه هو منشئ القصيدة، وأنه لم يكن يقصد شيئا مما ذكره الناقد، وجرّت هذه الحكاية تبعات مؤلمة للناقد الكبير، ومن المؤسف أنه لم يحسن الدفاع عن نفسه، فإن التأويل يدور في الفضاء الرحب الذي تنشئه العلاقات بين الدلالات اللغوية، والمفاهيم الاجتماعية في الحياة والتجارب التي يمر بها الإنسان والمجتمع، ولا يكون التأويل ضمن المعنى القصدي فقط.

يعتمد التأويل كثيرا على المقتضى العملي، أكثر مما يعتمد على المقتضى النظري، وتتمثل حقيقة ذلك، في أن التأويل هو في أغلب صوره تنزيل للنص أو الرسالة اللغوية، لتكون ضمن التداول الاجتماعي، فالمتأول لا ينشيء نظرية، ولا يؤسس مذهبا في فهم اللغة، وهذا فارق أساسي بين من يضع القواعد النظرية لفهم اللغة والأدب، ومن يقتحم الرسالة ليفتق مكنوناتها بالتأويل، وهذا لا يعني أن التأويل لا يحتاج إلى نظر، أو أنه ليس بحاجة إلى قواعد، نعم؛ هو بحاجة إلى قواعد، ولكنها قواعد تطبيقية، وهو بحاجة إلى النظرية، ولكنها النظرية التي تسلم من يتعامل معها إلى التطبيق، وأكثر النظريات قابلية للتطبيق، هي النظرية التي تبنى معالمها في التطبيق ومنه ومعه.

قد يكون المقتضى الذي يلزم الوقوف معه لتحقيق التأويل، مقتضى إلزاميا ضروريا، وقد يكون غير إلزامي، وأوضح هذه المسألة بما يأتي: لو قال لك شخص في صبيحة يوم ما: في الجريدة مقال جيد عن الوضع في الشرق الأوسط، فقد يتبادر إلى ذهنك أن المقال هو في جريدة ذلك اليوم، وأن الجريدة المقصودة هي الجريدة الأكثر تداولا بين الناس، هذان المعنيان من المقتضيات غير الإلزامية؛ لأن الكتابة عن هذا الموضوع، ليست مخصوصة بيوم أصلا، ولأن الجرائد التي تكتب عن هذا الموضوع كثيرة لا جريدة واحدة، ويصبح هذا المقتضى إلزاميا، عندما يقول لك ذلك الشخص، وهو يشير إلى جريدة بعينها: في الجريدة مقال جيد عن الوضع في الشرق الأوسط، فقد أخرجت إشارته الكلمة عن عمومها الذي يجعل مقتضيات الكلمة غير محددة، ويجعلها من ثم قابلة لأكثر من فهم واحد، فإذا أصبحت مفتوحة على تعدد الفهوم، أصبحت قابلة للتأويل، وإذا لم يبق إلا فهم واحد اقتضاه المقام، لم يعد النص قابلا للتأويل.

في ضوء ما قلناه، وهو أن الاقتضاء قد يكون إلزاميا، وقد يكون غير إلزامي، يصبح من مجافاة النظر لحقائق الأشياء، أن يقال إن الاقتضاء أضعف في الدلالة على المضمون من الوجوب؛ لكون الحكم في حال الوجوب «ثابتا بالعبارة أو الإشارة أو الدلالة»[١٣]، ولو كان الأمر على هذا النحو لكان الاقتضاء في قوله تعالى: ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا**﴾ (الإسراء٢٣) أضعف في الدلالة على الحكم من «أوجب»، وليس بعد هذا القصور في الرؤية من قصور. ونضيف إلى ذلك أن الاقتضاء نفسه حكم، وهو ملزم في مواطن معينة، غير ملزم في مواطن أخرى. وإطلاق القول إنه غير ملزم إطلاق غير صحيح، ثم إن

الاقتضاء سواء أكان ملزما أم غير ملزم، إنما يثبت بدلالة العبارة المباشرة، أو بما تتضمنه من دلالات أخرى غير مباشرة، وبذلك لا يكون الوجوب وحده هو صاحب الحق في أن يثبت بالدلالة المباشرة، والدلالة غير المباشرة، فإن الاقتضاء شريكه في ذلك، وإن كان بينهما اختلاف طبعا.

وأظهر ما يبرز فيه الفرق بين الوجوب والاقتضاء، أن ثبوت الحكم بأولهما ليس قائما على فكرة الفصل، في حين أن الاقتضاء حكم فصلي بين طرفين أو أطراف متعددة، تقول: قضى القاضي بين المتخاصمين، ليكون ذلك دالا على وجود الفصل بين طرفين على الأقل، بحكم ملزم لهما، وقد يستشير هذان الطرفان شخصا ليحكم بينهما حكما استشاريا، فيكون اقتضاء الدلالات المتضمنة في الحكم غير ملزم لأي من الطرفين. وفي الحالين فإن الحكم الدلالي المتضمن في الاقتضاء، ليس أقل من الحكم المتضمن في الوجوب، إلا حين يقتصر الاقتضاء على دلالة غير ملزمة، ولا يكون ضعف الاقتضاء في هذه الحال من وجهه اللغوي، بل باعتبار ما يكتنف الاقتضاء من سياقات تداولية معينة، الأمر الذي يجعل الوجه اللغوي للرسالة قابلا للتأويل.

قد يتضمن الاقتضاء - في سياق الحال - أمورا مسكوتا عنها. وقد تفهم هذه الأمور باعتبار القيم الدلالية التي يتسع لها النص، وقد تفهم باعتبار إشارات دالة عليها. وفي الحالين فإن التأويل هو الذي تمتد يداه إلى الكشف عن تلك الأمور، فمن النوع **الأول** ما جاء في الآية الكريمة: **﴿ولا تقل لهما أف﴾** (الإسراء: ٢٤). فهذا من أقل ما يعق به الأبوان، وما سكت عن الأكثر إلا لقضية منطقية تداولية، وهي أنه إذا كان القليل من العقوق منهيا عنه، فما فوقه أشد وأعظم، ومن **النوع الثاني** ما يمكن أن يفهم بالدلالة الإشارية، كالذي رأيناه في عبارة: «ولا تغطيها قصائده». وفي الحالين، يرد التأويل مورده منطقيا في الأمور المسكوت عنها في الاقتضاء.

ومما ينبغي أن تنتهي إليه، أن ثمة نوعا من التعاون، كما يقول التداوليون، بين المرسل والمستقبل، وأن هذا التعاون هو الذي يؤسس الفهوم المختلفة للرسالة، ومن ضمنها الفهم التأويلي. ويقوم هذا التعاون على مقولات هي:

١- **مقولة المقدار**: والمقصود بها القدر من المعلومات التي يزود بها المرسل رسالته، وعلى أساسها يستطيع المستقبل أن يستخرج المعاني أو يتأولها، فالمقدار ليس من صفات الرسالة فقط، ولكنه بالإضافة إلى ذلك، من صفات النظر التأويلي. والمقدار هنا ليس مكافئا للمقدار هناك بالضرورة، فقد يكون في أحد الطرفين أكثر منه في الطرف الآخر، لكنه من طرف المرسل قيم على ما ينتهي إليه المستقبل من تأويل.

٢- **مقولة الصدق**: والمقصود بها صحة المعلومات التي يتداولها المرسل والمستقبل، وحتى أوضح ذلك، لنفرض أنك سألت شخصا عن عدد طلاب فصل من الفصول الدراسية، فقال لك: إنهم خمسة وعشرون، ثم أعطاك قائمة بأسمائهم. ولم تكتف بذلك، بل سألت شخصا

آخر، فقال لك: إنهم أربعون، وأعطاك قائمة بأسمائهم، فإذا الأسماء هنا غير الأسماء هناك، لا شك والحال هذه، أن أحدهما أو كليهما غير صحيح، ولا شك أن إحدى القائمتين أو كلتيهما غير صحيحة كذلك، فما الذي يمكن أن تذهب إليه في تأويل صحيح للجمع بين الشخصين؟ إن التأويل الذي يتجاوز الصحة المنطقية البديهية، يصبح مغالطة لا تأويلا.

٣- **مقولة الجهة**: والمقصود بذلك هو الاعتبار الذي تذهب إليه في التأويل. وأوضح ذلك بمثال فأقول: إذا كانت (س) صحيحة باعتبار، وهي صحيحة باعتبار آخر، فالجمع بينهما ممكن، أما إذا كانت صحيحة باعتبار، وخطأ بنفس الاعتبار، فالجمع بينهما غير ممكن، وذلك كما هو مبين في الجملة الآتية: صام الناس رمضان هذا العام ثلاثين يوما، فإذا قلت: صام الناس رمضان هذا العام تسعة وعشرين يوما، انتفى الجمع بينهما، إلا أن تجعل أولاهما صحيحة باعتبار، والثانية باعتبار آخر، كأن تقول: صام الناس رمضان هذا العام ثلاثين يوما في الأردن، وصام الناس رمضان هذا العام تسعة وعشرين في السعودية، فصار الصوم ثلاثين باعتبار جهة معينة، وتسعة وعشرين باعتبار جهة أخرى، وعليه فإن تحديد المرسل جهة الخطاب واعتباراتها المختلفة، يوفر على المستقبل كثيرا من التفكير، ويجعل الرسالة غير قابلة أن يطعن في تأويلها.

على الرغم من كون التأويل مجالا لتوسيع حدود النص أو الرسالة، فإن ثمة قيودا تحول بين المتأول وإطلاق النظر التأويلي، فما كانت إمكانات التأويل لحمل النص من غير حدود، ويكون رفضنا له أشد عندما يخالف المعقول أو البديهيات، أو المسلمات التي لا يختلف عليها اثنان، أو عندما يجمع بين النقيضين اللذين لا يجتمعان في مقام واحد، فإذا اخترق هذه الممنوعات احترق.

قد يعرض للنص ما يمكن أن يسمى «الحضور والغياب»، وهما وجهان متقابلان من وجوه التعامل مع النص، فالحضور إحاطة ذهنية، تمكن صاحبها من أن يختصر المسافة بينه وبين النص، على نحو يجعله قابلا للفهم، بل يجعل فهمه بمقتضى ذلك الحضور الذهني، أقرب من غيره من الفهوم التي تفتقر إلى مثل ذلك الحضور، ونضرب لذلك مثلا قول امرئ القيس متغزلا:

نزيف إذا قـــامت لوجـــه تمايلت
تراشي الفـــؤاد الرخص إلا تخـــتّـــرا

فقد ذهب بعضهم في تأويل (نزيف) بالمعنى الذي تفسر به معجميا. فكلمة (نزيف) تعني: في دلالتها المعجمية: «سكرى»، وإلى هذا المعنى ذهبت الدكتورة ريتا عوض، فرأت أن هذه المحبوبة هي الأخرى سكرى بالعشق مثل حبيبها. فأخذت - والقول للدكتورة عوض - تتمايل بالعشق انتشاء به، وقلبها السقيم أضناه الهوى [١٢]. هذا تفسير لا يكشف عن حقيقة البعد

السيكولوجي للمرأة العاشقة التي يكون إغراؤها لحبيبها، أهم ما في دائرة الحضور في بنيتها الوجدانية، مهـــما بلغ حبها له، فهي تريد أن تتلقى استجابته، ولا تريد أن تعرض استجابتها، وتحاول أن تجعل هذه الأخيـرة أقل الاستجابتين بروزا، وما دام الأمر كذلك، فليس من المعقول أن تظهر نفسها سكرى بحبه، ولا أن يظهرها الشاعر كذلك، وبناء عليه، فإن الفهم التفسيري الذي دفع إليه ظاهر اللفظ (سكرى)، لا يجدي حضوره في فهم أعمق وأدق، الفهم الأعمق والأدق هنا، هو الفهم التأويلي الذي يجعل في دائرة الحضور، صورة أخرى غير هذه التي فهمتها الدكتورة عوض. فقد صور الشاعر محبوبته، وقد أخذ الدلال منها كل مأخذ، تحكم بها وأسكر حركاتها، حتى تكون استجابة الحبيب سكرى. فكلمة (النزيف) هنا تنصرف من وجهتها التفسيرية، إلى مظلتها التأويلية؛ لتكون العلاقة بين (دلال وتعلق)؛ أي بين إرسال واستقبال، وليست العلاقة بين (تعلق وتعلق)؛ لأن هذه العلاقة الأخيرة تفهم على أنها علاقة بين إرسال وإرسال، هذا هو الذي ربما يكون الشاعر قد أراد أن يجعله في دائرة الحضور، وليس المقصود أن حبيبته سكرى بالعشق مثله، كما ظنت الدكتورة عوض.

وللحضور صورة أخرى تظهر في التأويل، أقرب ما تتمثل فيه هذه الصورة، استدعاء خيارات كثيرة لإصدار الحكم التأويلي، ثم تتداعى هذه الخيارات أو أكثرها، واحدا تلو الآخر، ويبقى في دائرة الضوء واحد أو غير واحد منها، ومن أجل أن يظل حضور التأويل في دائرة الضوء، يستخدم المتأول ملكاته الذهنية واللغوية: لإنشاء تصورات دفاعية عن الحكم التأويلي الذي صار إليه، يدخل بعض هذه التصورات الدفاعية ضمن شرح التأويل، بما يقربه إلى المستقبل، ويدخل بعضها الآخر ضمن الاستدلال الذي يثبت القضية، ويدفع عنها ما يمكن أن ينقضها. قد يجتمع الشرح والاستدلال في مقام واحد، وفي سياق واحد، وقد ينفرد أحدهما بوجوده في دائرة الحضور، وسواء أكان هذا هو الذي حدث أم ذاك، فإنهما شيئان مختلفان لا شيء واحد، ذلك أنك إنما تشرح ما تذهب إليه من تصور تأويلي، في مقام تعلم أن تصورك قد لا يكون ضمن دائرة الحضور عند المستقبل لكونه قد تلقاه فلم يحسن فهمه.

أما الاستدلال على سلامة التأويل، فلا تذهب إليه إلا وأنت تعلم أن تأويلك لا يكفي معه الشرح، بل لا بد من أن تلجأ إلى الأدلة التي تقوي فهمك وتدعمه وأدلتك التي تستخدمها في هذه الحال تسمى أدلة إثبات، وهي أقوى ما يجعل أفكارك التي تأولت بها الرسالة، قادرة على أن تدخل دائرة الاقتناع، فإذا استخدمت الأدلة التي تنقض خلاف التأويل الذي ذهبت إليه، كانت هذه الأدلة قادرة على أن تبقي التأويل في دائرة الامتناع، وتثبت دعائم التأويل إذن في مرحلتين من مراحل الحضور: مرحلة الاقتناع وهي مرحلة تأسيس قواعد التأويل، ومرحلة الامتناع وهي مرحلة تثبيت هذه القواعد منيعة قوية.

الاستدلال وإن كان شيئا آخر غير التأويل، فهو ذو حضور كامن فيه، وحضوره منطقي أولا، لغوي ثانيا، ولا يغني وجود أحدهما عن الآخر؛ أي أن الحضور هنا ذو وجود لوجهين متكاملين،

فالدليل لا يقوم إلا بلغة محسوبة، بحيث إن سوء عرض الدليل من وجهه اللغوي، قد يبطل حضوره دليلا مقبولا، وفي المقابل، فإن لغة الاستدلال لا تقيم دليلا إن لم يقم هذا الدليل على أسس منطقية عقلية، حقا قد تضعف لغة الدليل أحيانا - وما يمنع ضعفها سلامة الدليل - ولكن قوتهما جميعا قوة للتأويل الذي نذهب إليه في إبراز دلالات معينة لأي رسالة لغوية.

إن مبدأ الاحتمال هو الذي يجعل قضية التأويل ذات وجه مقبول، والاحتمال قائم في أساسه، على افتراض صحة ما تفهمه، مع ترجيح يبلغ بك أن تتبناه، ولكن افتراض الصحة لا ينفي افتراض عدم الصحة كذلك، فعدم الصحة احتمال آخر قائم مع نفي الترجيح، وبذلك يقترب هذا المفهوم من مفهوم العلم الظني.

وهل يكون التأويل هو الظن إذن؟ الجواب بالنفي قطعا، وذلك على الرغم من كون الظن ترجيحا بعلم أمر ما، فالظن أداة من أدوات التأويل، ووسيلة من وسائل بنائه وليس هو إياه، ولا يخرج التأويل عن كونه حكما ظنيا في تقديم المعنى إلى المتلقي، ويقوم التأويل باعتباره حكما ظنيا، على أساس أن المقصود من التأويل إحداث استجابة إيجابية للرسالة عند المتلقي، بحيث يتحول من مجرد مستقبل لها إلى مطلق يتبناها، أو على الأقل، يتقبل فهمك لها. وفي الوقت الذي تحدث فيه هذه الاستجابة، يصبح المتلقي شريكا لك في الفهم، وهذا يعني أنك في التأويل تتجاوز نفسك إلى الآخرين، لتجعلهم يقرأون الرسالة بالطريقة التي قرأتها بها، وتكمن المشكلة في هذه الحال، أنك لا تتجاوز نفسك، وأنت تحملها على التنازل عما هي راغبة فيه، ولو كان الأمر كذلك، لكانت المشكلة أسهل بكثير، إنك في هذه الحال، تتجاوز بفهمك حدود نفسك، لتدخل بذلك إلى الآخرين، وهي مشكلة مركبة، ليس من اليسير أن تنجح في حل مكوناتها بسهولة، وحتى عندما تنجح في أداء ذلك، لن يتجاوز فهمك، ولا فهم الذين يأخذون به، حدود الحكم الظني المبني على الترجيح، أقدر على الديمومة والانتشار، من تأويل لا يبرح المكان، ولا ينتقل من زمان إلى زمان، والتأويل الذي من الصنف الأول يتجاوز نزعة الهوية، إلى نزعة الوجود، وهي أعم من نزعة الهوية وأشمل، وليست هذه مزية بالضرورة، وحتى أوضح هذه المسألة، أقدم مثالا من تاريخ الفلسفة الإسلامية، فقد حاول فريق من المشتغلين بالفلسفة، في الحضارة الإسلامية، أن يتأولوا ما ذهب إليه أرسطو في فهم حقيقة الخلق والوجود، بآرائهم وتأويلاتهم وفهمهم الذي تجاوزوا فيه الزمان والمكان، وكان من نتيجة ذلك أنهم قدموا تأويلات جديدة، كانت هي الأساس الذي استطاع الغربيون أن يقرأوا به فكر أرسطو خاصة، وكانت آراء الكندي (ت٢٥٦هـ) والفارابي (ت٣٣٩هـ)، وابن سينا (ت٤٢٨هـ)، وابن رشد (ت٥٩٥ هـ) وتأويلاتهم أهم منابع الفكر الفلسفي الوسيط في الغرب، ولكن أفكار هؤلاء الفلاسفة ليست مبنية على تصور صحيح، في التأويل الذي يجمع بين مناهج فكرية مختلفة.

عالم الفكر
العدد 3 المجلد 34 يناير - مارس 2006

ظاهرة الحذف في النحو العربي محاولة للفهم

أ. بوشعيب برامو(*)

هذا باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر، أفصح من الذكر والصمت عن الإفادة، أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن».

عبدالقاهر الجرجاني

المقدمة

شائق وشائك الحديث عن ظاهرة الحذف: شائق لأنها شائعة بين تحاليل النحاة عبر مجموعة من الأبواب النحوية، فضلا عن أنها غنية بالمعطيات. وشائك لأنها ظاهرة يستعصي الإمساك بها لتعدد مواقعها وكثرة محفزاتها. أضف إلى ذلك أنه يتداخل فيها ما هو نحوي بما هو بلاغي، وما هو لغوي محض بما هو نظري.

إن الحديث عن الحذف هو حديث عن نمط معين من الأنحاء، وفي الحين نفسه حديث عن تصور محدد لطبيعة اللغة. سيقودنا التعامل مع ظاهرة الحذف إلى دراسة مجموعة من القضايا التي تبدو للوهلة الأولى قضايا منفصلة، يمكن التحكم فيها واختزالها لكنها ليست كذلك، إذ كل قضية لها ارتباط بأخرى بأشكال مختلفة.

الحديث عن الحذف، إذن، حديث عن ظاهرة تتصف بكونها تجليا في خفاء، وحضورا في غياب. إن الخوض في هذا الموضوع يحتم علينا الإجابة عن الأسئلة التالية:

هل المصطلح الواصف لظاهرة الحذف واحد أم متعدد؟

(*) باحث في جامعة محمد الخامس بالرباط - المملكة المغربية.

أكل المقولات قابلة للحذف أم لا؟

ما مبادئ الحذف؟

كيف يتم الكشف عن المحذوفات؟

ما الحدود بين الحذف اللغوي والحذف النظري (التمثيل)؟

ما الحدود بين الجانب النحوي والجانب البلاغي في ظاهرة الحذف (الاتساع)؟

أهناك اتفاق حول ظاهرة الحذف في النحو العربي أم لا؟

للإجابة عن هذه الأسئلة سنتناول المحاور التالية:

١ - المصطلح.

٢ - المقولات التي تحذف.

٣ - مبادئ الحذف.

٤ - وجهة نظر أونز.

٥ - التقدير.

٦ - التمثيل.

٧- الاتساع.

٨ -رأي ابن مضاء.

سنتطرق لهذه الظاهرة بقصد رسم خطوطها العريضة ليس غير، لهذا لن نناقش مجموعة من الاختلافات فيما يتعلق ببعض الجوانب. من هنا كنا نحيل إلى أعمال أنجزت في هذا الإطار (ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، طاهر سليمان حمودة).

١ - المصطلح

سننطلق، في تحديد المصطلح، من محاولة كارتر M.G. Carter التي عنونها بـ Elision، الذي يقابله في العربية مصطلح الحذف، لأنها جاءت جامعة لمجموعة من محاقلات الحذف التي قسمها إلى قسمين: قسم غير خاص وقسم خاص.

غير خاص	سقوط - ذهاب - جزم - تسكين - وقف - استخفاف - إيجاز - اتساع - اقتصار - اختصار
خاص	كف - خزل - اختزل - حذف - إضمار - (تقدير)

بعد ذلك علق على هذا الجدول مميزا بين هذه المحاقلات: يعد الذهاب والسقوط مصطلحين تقنيين مرتبطين بالجانب الفيزيقي في العملية. أما الجزم والتسكين والوقف فهي مصطلحات تحيل إلى نوع من التقليص النحوي في صورة الكلمة. أما بشأن الاستخفاف فيميل

كارتر[1] إلى أنه مرتبط بأسباب وأغراض الحذف أكثر منه محاقلا، أي أنه تجلٍّ طبيعي لعملية الاقتصاد في اللغة تحت ضغط علة «كثرة الاستعمال». ثم يشير إلى أن العلاقة الدقيقة هي التي نجدها بين الإيجاز والاتساع، والاقتصار والاختصار ومصطلح الحذف. فالمحاقلان الأولان ينتميان إلى مجال البلاغة أكثر منهما إلى مجال النحو، مع ذلك فإنهما يتحققان من خلال عملية الحذف. ثم يفصل القول فيما تبقى من هذه المجموعة من المحاقلات: فيما يخص الاقتصار والاختصار فإن كارتر يسير على منوال ابن هشام إذ يتبنى تفسيره[2]، ومفاد هذا الرأي أنه ليس كلما أسقط عنصر من الجملة يعد بالضرورة عملية حذف، بل هو عملية اقتصار، وعلى النقيض من ذلك؛ فإن الاختصار صورة من صور الحذف لأنه، غالبا، ما يتوارد المصطلحان. ويواصل كارتر حديثه عن الاختصار حيث يجعله، هذه المرة، في مرتبة الاستخفاف نفسها إذ يندرجان ضمن أغراض الحذف[3]، ثم يشير إلى أنهما يرتبطان بالجانب البلاغي أكثر منه بالجانب الصناعي.

ويستمر كارتر[4] في تعليقه على المحاقلات الأخرى، إذ يصرح بأن سيبويه يستعمل «خزل» و«اختزل» عندما يتعلق الأمر بإسقاط عنصر من الكلام[5].

يعد الإضمار والحذف الأكثر توارداً والأكثر ترابطا، وهما اللذان يعنيان أكثر كارتر في مقالته. فالحذف يعني إسقاط عنصر ما، والإضمار يفيد إخفاء عنصر ما في الذهن مما يفيد أنهما ليسا مترادفين بداهة.

ثم يذكر أن سيبويه والنحاة المتأخرين يقصدون بالإضمار، كذلك، العملية المرتبطة باستعمال الضمير. ويواصل كارتر[6] تمييزه بين الحذف والإضمار جاعلا الأول مرتبطا بالصورة اللفظية، ومعتبرا الثاني إسقاطا لعنصر ما مع الاحتفاظ به في الذهن.

لقد ميز الزركشي، في الماضي، بين الحذف والإضمار، إذ نجده يقول: «والفرق بينه [الحذف] بين الإضمار ان شرط المضمر بقاء أثر المقدر في اللفظ [...] وهذا لا يشترط في الحذف»[7]، أي أن المضمر يترك أثره وهذا شرط، في حين، مع الحذف لا يشترط في المحذوف ترك الأثر.ثم يضيف «لا بد أن يكون فيما أُبقي دليل على ما ألقي»[8]، ومما يزكي كلام صاحب البرهان قول الرازي[9] إن الإضمار: «هو ما يبقى أثره بعد الترك، والحذف ما لا يبقى» وهكذا يشترط في الإضمار بقاء وملاحظة المقدر، يقول الأحوص بن محمد الأنصاري:

سيبقى لها في مضمر القلب والحشا
سريرة ود يوم تُبلى السرائر

أما في الحاضر، فتجد كارتر قام بالصنيع نفسه، إذ فصل القول فيما يتعلق بالتمييز بين محاقلات الحذف، في حين، على النقيض من ذلك، لم يعر الباحث الألماني Jonathan Owens مسألة المصطلح

اهتماما كبيرا، حيث عنون الفصل السابع من كتابه (١٩٨٨) بـ ELLIPSIS الذي يقابله في اللغة العربية «الإضمار» وعند تعريفه له قال أونز[١٠] «يعرف مفهوم ellipsis بالحذف délétion أو بالإضمار». أما داخل المتن فقد استعملهما معا دون أي تمييز يذكر بحيث بقي وفيا لتعريفه.

وعليه؛ فإن المحاقلات، التي أوردها كارتر والتي تتوارد في السياق نفسه مع مصطلح الحذف، ليست مترادفة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مصطلح الحذف، بصفة عامة، يستعمل عندما يتعلق الأمر بحذف الصوت، والحرف، والكلمة، والجملة. في حين لا يستعمل مصطلح الإضمار إلا فيما يتعلق بالكلمة والجملة.

٢ - المقولات التي تحذف

يقول ابن جني[١١]: «قد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف» «يتضح من كلام ابن جني أن نسق اللغة العربية يقبل حذف جميع المقولات: الاسم، والفعل، والحرف والجملة. مما ينجم عنه اختلاف في مستويات التحليل: إذا جرى التصدي لحذف الحرف نكون في رحاب الصرف - صواتة PHONOLOGY-MORPHO، وإذا جرى العمل على حذف الكلمة أو الجملة فالتركيب موضوعنا. وكما تتعدد المقولات التي تحذف تتعدد المواقع التي تحذف فيها المقولات، مما يؤدي إلى تعدد الظواهر النحوية التي تحذف، إذ كما يحذف الفعل يحذف الاسم بوصفه مفعولا به، ومضافا، ومبتدأ، وخبرا...إلخ. وتحذف الجملة أيضا في صورها المختلفة: كجملة الشرط أو جوابه، وجملة القسم أو جوابه، وكذلك الجملة بعد أحرف الجواب... إلخ. علاوة على ذلك يستعمل الحذف بوصفه وسيلة تفسيرية - التمثيل - (انظر المبحث٦) مما يوحي بأن الحذف شائع في اللغة العربية وفي هذا الصدد ألفينا بنكيران[١٢] يقول: «إن الإضمار لا حدود له في النسق لأنه الوسيلة المعتمدة التي تمكن النحاة من تأويل ما خرج عن الأصول التي وضعوها». إن أفضل طريقة للتعامل مع هذا القول أن ننظر إليه من جهة العاملية والمراد الشبكة المفهومية لهذه النظرية التي، في غالبها، تصف بنيات يحذف فيها العامل أو يحذف فيها المعمول، وأهم هذه المفاهيم العاملية: القطع، والاختصاص، والاشتغال، والتوهم، والتنازع، والإغراء، والتحذير... إلخ.

القطع: حين تفصل الكلمة في تركيب ما عن العامل فيها المتقدم عليها وتصير معمولا لعامل آخر محذوف ومقدر في الموقع الملائم. أما **الاختصاص** فأسلوب لا يظهر فيه العامل فتظل حركة المعمول في حاجة إلى تبرير مما يحتم تقدير فعل محذوف يقدر بـ «أخص أو أعنى»، في حين يعد **الاشتغال** تركيبا يقدر فيه فعل محذوف بصفته عاملا في اسم منصوب إذ الفعل المصرح به مشغول عنه بضمير مثل:

(١) (ضربت) زيدا ضربته.

أما فيما يتعلق بالتوهم فقد حصره النحاة في باب العطف، سنبين مغزاه من خلال قول زهير بن أبي سلمى:

بدا لي لست مدركاً ما مضى

ولا سابقٍ شيئا إذا كان جائيا

إن «سابق» معطوف على «مدرك» فأتى التابع مجرورا في حين المتبوع منصوب، وهذا يخالف الأصل، مما دفع النحاة إلى تأويله على التوهم، ومفاد هذا أن المتكلم توهم أن «مدرك» مسبوق بحرف الجر «الباء» مما دفعهم إلى تقديره قبل «مدرك». وألفينا سيبويه يقول في الكتاب[١٣]: «لما كان الأول تستعمل فيه الباء ولا تغير المعنى، وكانت مما يلزم الأول نَوَوْها في الحرف الآخر، حتى كأنهم قد تكلموا بها في الأول».

وعليه، فإن الحذف شائع في نسق اللغة العربية.

٣ - مبادئ الحذف

بصفة عامة يمكن تقسيم مبادئ الحذف إلى ثلاثة أقسام: الأغراض، والأسباب والشروط، فيما يتعلق بالقسمين الأولين[١٤] فهما مرتبطان بالجانب البلاغي، وإن كنا نجد إشارات لها عند بعض النحاة، أما القسم الثالث المتعلق بالشروط فهو مرتبط بالجانب النحوي، ومن بين النحاة الذين أفردوا مبحثا خاصا لظاهرة الحذف، وذكروا للحذف شروطا ابن هشام في مصنفه (المغني ج II ص٦٩٢-٧٤٨). كما نجد الصنيع نفسه عند الزركشي في برهانه (ج III ص١١٥-٢٧٢)، وسنعتمد في عملنا هذا على عمل ابن هشام لرسوخه في النحو.

لقد حصر ابن هشام شروط الحذف في ثمانية شروط (انظر المغني ج II، ص٦٩٢ - ٧٠٢)، وهي كالتالي:

٣ - ١ : وجود الدليل

ألفينا ابن جني يقول[١٥]: « قد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته» يبدو من هذا القول أنه في حالة الحذف من غير دليل يضحي الكلام غير قائم ولا يتوفر فيه شرط الإفادة الذي يعد واسطة العقد بين القيود النحوية ودليل الحذف، حسب ابن هشام، نوعان، صناعي يختص بمعرفته النحاة لأنه من جهة الصناعة النحوية، وغير صناعي وهو قسمان: حالي/ مقامي ومقالي. فالأول مثل قولك لمن رفع سوطا

(٢) زيدا.

بإضمار «اضرب» أي

(٣) اضرب زيدا.

والثاني مثل قولك لمن قال:

(٤) من أضرب؟

(٥) زيداً.

بإضمار «اضرب» ومنه

(٦) - قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا خَيْرًا﴾ سورة النحل، الآية ٣٠.

بإضمار «أنزل خيراً».

٣ - ٢ : ألا يكون ما يحذف كالجزء

المقصود بما هو كالجزء، الفاعل ونائب الفاعل، مما يفيد أنهما لا يحذفان وإن كان استثنى ابن هشام حذفهما مع الفعل إذ ألفيناه يقول «لا خلاف في جواز حذف الفاعل مع فعله نحو» قالوا: خيرا و«يا عبد الله» و«زيدا ضربته»[٣١] أي قلنا خيرا وأنادي عبد الله وضربت زيدا. (انظر نقد هذا الشرط في ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، طاهر سليمان حمودة، ص ١٢٢و١٢٣).

٣ - ٣ : ألا يكون ما يحذف مؤكدا

مفاد هذا الشرط أن لا يكون المحذوف مؤكدا لما في ذلك من نقض للغرض؛ لأن في التوكيد تطويلا وفي الحذف اختصارا، لذلك منع أن يؤكد الضمير العائد المحذوف في قولك: «الذي رأيت زيد» بـ «نفسه» أي منع قولك «الذي رأيت نفسه زيد» لأن الصواب «الذي رأيته نفسه زيد». (انظر ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي ص ١٢٤و١٢٥).

٣ - ٤ : ألا يؤدي حذفه إلى اختصار المختصر

بمقتضى هذا الشرط لا يجب حذف اسم الفعل دون معموله، لأن اسم الفعل اختصار للفعل وحذفه يؤدي إلى اختصار ما هو مختصر، يقول الشاعر:

يا أيها المائح، دلوي دونكا

إني رأيت الناس يحمدونكا

قد ارتأى سيبويه أن التقدير «دونك دلوي» لأن كلمة «دلوي» مفعول به لاسم الفعل «دونك»، وهذا يساير القاعدة التي مفادها أن يقدر المحذوف من لفظ المذكور ما أمكن[٣٢]، وحسب رأي ابن هشام أن تقدير سيبويه مردود لأنه أراد تفسير المعنى لا الإعراب. فيبدو اقتراح صاحب المغني مغايرا إذ قدر «خذ دلوي»[٣٣] (انظر ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص١٣٢و١٣٣).

٣- ٥ : ألا يكون المحذوف عوضا عن شيء

فحوى هذا الشرط ألا تحذف كلمة استعملت عوضا عن كلمة أخرى محذوفة. من هنا

لا يجب أن تحذف «ما» لأنها استعملت عوضا عن «كان» في «أما أنت منطلقا انطلقت» تعني «إن كنت منطلقا انطلقت». كما لا يجب أن تحذف «لا» في «افعل هذا إما لا» بمعنى «افعل هذا إن كنت لا تفعل غيره»[19] (انظر ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص ١٢٩و١٣٠).

٣ - ٦ : ألا يكون العامل ضعيفا

يقول ابن هشام: «فلا يحذف الجار والجازم والناصب للفعل، إلا في مواضع قويت فيها الدلالة وكثر فيها استعمال تلك العوامل، ولا يجوز القياس عليها»[20] (انظر ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص ١٣١ و١٣٢).

٣ - ٧ : ألا يؤدي حذفه إلى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه

في المعطى التالي: «ضربني وضربته زيد» يمنع حذف الضمير «الهاء» باعتباره مفعول الفعل الثاني لأنه عند حذفه سيتهيأ هذا الفعل للعمل في كلمة «زيد» ويطلبه مفعولا به ثم ينقطع عن ذلك لأن «زيد» مرفوع وفاعل للفعل الأول.[21] والشيء نفسه نجده في قول الشاعر:

بعكاظ يعشي الناظرين

إذا هم لمحوا شعاعه

يتضمن هذا البيت الشعري فعلين (يعشي- لمحوا) يتنازعان فاعلا واحدا (شعاعه). فالأول يطلبه فاعلا والثاني يريده مفعولا به وأعمل فيه «يعشي» وأعملوا «لمحوا» في ضميره ثم حذف الضمير من الفعل «لمحوه» للضرورة الشعرية. ويبدو التقدير قبل الحذف كما يلي:

يعشي الناظرين إذا لمحوه شعاعه

والتقدير قبل التنازع كما يلي:

يعشي شعاعه الناظرين إذا لمحوه.

(انظر ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص ١٣٣و١٣٤)

٣ - ٨ : ألا يؤدي حذفه إلى إعمال العامل الضعيف مع إمكان إعمال العامل القوي

تنقسم العوامل في النحو العربي إلى قسمين: عوامل قوية وعوامل ضعيفة، فالعامل القوي هو الفعل وماعداه ضعيف. فمفاد هذا الشرط ألا يؤدي الحذف إلى إعمال العامل الضعيف مع إمكان إعمال العامل القوي. «زيد ضربته» فكلمة «زيد» مبتدأ يعمل فيه الابتداء و«ضربته» فعل وفاعل ومفعول به وهذا الأخير ضمير «الهاء». فإن حذفه لا يجوز لأنه لو تم ذلك سيصبح من الممكن أن يعمل الفعل «ضرب» في «زيد» مع أنه معمول للابتداء، والفعل أقوى في العمل من الابتداء، وهكذا سنعمل عاملا ضعيفا - الابتداء - في الوقت الذي يمكن أن يعمل فيه عامل قوي هو الفعل (انظر ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص ١٣٤و١٣٥).

٤ - وجهة نظر أونز Owens في شروط ابن هشام

لقد لخص أونز شروط ابن هشام الثمانية في أربع نقاط؛ إذ ألفيناه يقول: «يسطر ابن هشام هذه الشروط مجتمعة والتي من الواجب تطبيقها تسلسليا لإضمار كلمة (سألخصها في أربع نقاط). منها ما يتأسس على معايير بنيوية، ومنها ما يقوم على معايير دلالية، ومنها ما يستند عليهما معا»[٢٢] ويبدو ملخصه[٢٣] كما يلي:

٤-١: الإخبار Information

٤ - ٢: عملية السيرورات المتقابلة Operation of opposite processes

٤ - ٣: اختصار المختصر Restriction on reduction

٤ - ٤: القيود النحوية Grammatical contraints

لنقابل صياغة أونز لشروط الحذف بصياغة ابن هشام للشروط نفسها.

صياغة أونز	الإخبار	عملية السيرورات المتقابلة	اختصار المختصر	القيود النحوية
صياغة ابن هشام	وجود الدليل	- الا يكون ما يحذف كالجزء - الا يكون ما يحذف مؤكدا - الا يؤدي حذفه إلى اختصار المختصر	الا يكون المحذوف عوضا عن شيء	- الا يكون العامل ضعيفا - الا يؤدي حذفه إلى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه - الا يؤد بحذفه إلى إعمال العامل الضعيف مع إمكان إعمال العامل القوي

ومن هنا ارتأينا أنه يمكن إعادة صياغة تلخيص أونز الرباعي وجعله ثلاثيا عن طريق إدماج العنصر الثالث أي «اختصار المختصر» Restriction on reduction ضمن العنصر الثاني، على أساس أنه يندرج في إطار «عملية السيرورات المتقابلة»، وهكذا نحصل على تصنيف ثلاثي:

- الإخبار
- عملية السيرورات المتقابلة.
- القيود النحوية.

وعليه نرى تطبيق هذه الشروط على مواقع الحذف لتجنب اللبس، سواء على المستوى الدلالي أو على المستوى النحوي/ الصناعي، إذ ألفينا أونز يقول: «ينطلق [التقدير] دائما من صورة [لغوية] لا تطابق القواعد النحوية المسطرة و /أو لا تطابق تأويلا دلاليا [...] نحو صورة تطابق تلك القواعد»[٢٤].

٥ - التقدير

في مستهل هذا المبحث نورد تعريف أونز للتقدير: «التقدير هو تأويل العناصر الخفية، ينبثق من صورة لا تساير القواعد النحوية المسطرة و/أو تأويلا دلاليا واضحا[...]، وينطلق من السطح نحو العمق [أي] من السياق الإضماري نحو السياق التام»[35]. نستشف من هذا القول أن التقدير تأويل، المراد به رد الفرع إلى الأصل؛ لأن الفرع صورة حادت عن الأصل ولحقها تشويش على مستوى المعنى؛ لذا وجب رده إلى الأصل قصد تبرير الحركة الإعرابية وترميم معنى الجملة بكاملها[36].

تصدى فرشتيغ Versteegh كذلك للحديث عن التقدير (عن البعليكي ١٩٨٣) يقول: «في حالة التقدير يمثل للبنية التحتية للجملة أو يعاد بناؤها قصد تفسير التحقيق السطحي للقول، ذهنيا، ليس هناك إدراج للدلالة التي من المفروض أن تظل هي نفسها طوال سيرورة بناء الكلام»[37]. توسل فرشتيغ العناصر نفسها التي سخرها أونز في تعريفه للتقدير إذ اعتمد على عنصري الصناعة والدلالة. وجعله -التقدير- كذلك تأويلا الغرض منه فهم سطح الجملة من الناحية النحوية والدلالية. كما ألفينا فرشتيغ، ضمن عمل آخر يقول: « يشمل هذا المصطلح [...]، التقدير، كل أمثلة البناء التحتي للجملة، المستوى الصواتي Phonological الصرف / صواتي Morphonological والتركيبي Syntactic لا يقال إن هناك عنصرا مقدرا فهذا يعني أنه متواجد بالقوة وإن كان لم يتبد في القول المحقق»[38]، مما يفيد أن التقدير موجود ضمن كل مستويات التحليل اللغوي سواء تعلق الأمر بالصوت أو بالحرف أو الكلمة أو الجملة أي أنه ليس خاصا بمستوى دون آخر. إذن، فهو وارد ضمن كل عملية تأويل، وذلك المقدر الذي لا يظهر في سطح الجملة، أي لا يتلفظ به، موجود بالقوة.ذلك الوجود الذي تقتضيه الأصول العامة والخاصة، أو بتعبير آخر تفرضه الأصول النظرية التي ظلت إلى حد ما غير واضحة، ربما، كان مرد ذلك إلى الوضع الثقافي الإسلامي آنذاك، إذ لم يكن قد انفتح بعد على الثقافات الأخرى. الشيء الذي لم يتأت إلا في القرن ٣ هـ / ٩ م. خلال هذا القرن ستبدأ الثقافة الوافدة الإغريقية، على الخصوص، تمارس تأثيرها. وبهذا الصدد يقول فرشتيغ: «[...] أصبح، في القرن ٣ هـ/ ٩م، تحدي العلوم الإغريقية الوافدة من منطق وفلسفة حاضرا بقوة إلى درجة أصبح معها النحاة مجبرين على توضيح مبادئهم ومناهجهم بما في ذلك وضع التقدير»[39]. لم ينحصر «التقدير» في النحو فقط بل تجاوزه إلى الفقه وحسب فرشتيغ، عرف مصطلح التقدير في إطار النحو، تطورا إذ كان يعني في المرحلة الأولى إعطاء وضع statut: في المستوى الصواتي بواسطة «ف - ع - ل»، وفي المستوى التركيبي بواسطة الوظائف داخل الجملة «ف - فا - مف». ويلاحظ فرشتيغ، في هذه المرحلة، أنه ليس هناك أي أثر لترابط التقدير بالحذف أو بالوجود بالقوة. أما في المرحلة المتأخرة فقد عوض التقدير

مفهوم التمثيل وفي بعض الأحيان يرد التقدير في مقابل التحقيق، أي القول المتلفظ به [٣٠].

أما فيما يخص استعمال التقدير ضمن الفقه فيقول فرشتيخ: «يمكن أن نضيف أن التقدير لم يستعمل في علم اللغة فقط، بل استعمل كذلك في علوم الشرع legal sciences ، بمعنى استصحاب الحال legal fiction ، أي إعطاء المعدوم حكم الموجود، أو إعطاء الموجود حكم المعدوم، برونشفيج :Brunschvig 1970 ٤٤ . ٧٢»[٣١].

من خلال تعمق النحو العربي، فيما يتعلق بالتقدير، يتبين أنه لا يرتبط بالإضمار فقط، بل يتجاوزه إلى قضايا نحوية أخرى نجملها في كل ما يعدل به عن الأصل، وهي قضايا تشمل الحمل على المعنى، والتضمين، والتقديم والتأخير...إلخ. فما هي، إذن، المعايير التي يتحتم احترامها عند إجراء سيرورة التقدير؟

وجدنا صاحب ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي يقول: «إن التقدير الصحيح للمحذوفات عند النحاة يجب أن يراعي أمرين أساسيين هما: المعنى والصناعة النحوية، والمقصود بها الأصول النحوية العامة والقواعد الخاصة المتفق عليها. ولذلك يمنع النحويون بعض التقديرات - أحيانا - وإن كان المعنى يجيزها لأن الأصول النحوية تتعارض معها، كما يقدرون أنواعا من المحذوفات - أحيانا أخرى - تبعا لما تمليه المقررات النحوية من أصول عامة، وقواعد خاصة وإن كان المعنى لا يحتاج إليها»[٣٢]. لا نغالي إذا قلنا إن من يسلك طريق الحذف وتوابعه - كالتقدير - عليه أن يتوخى الحذر، إذ على الرغم من ضرورة توافر عنصري الصناعة والدلالة في عملية التقدير فإنهما قد يتعارضان: تمنع بعض التقديرات لعدم مسايرتها للأصول، ويجيزها المعنى ويجيز النحاة بعضها الآخر لمسايرتها الأصول النحوية مع عدم احتياج المعنى لها.

ونشير هنا إلى أنه انطلاقا من عنصري الصناعة والدلالة صاغ النحاة قواعد تفيد عملية التقدير حصروها في أربع نقاط هي:

٥ - ١ : بيان مكان المقدر

عرفه ابن هشام إذ قال: «القياس أن يقدر الشيء في مكانه الأصلي، لئلا يخالف الأصل من وجهين: الحذف ووضع الشيء في غير محله»[٣٣].

٥ - ٢ : بيان مقدار المقدر

يقول ابن هشام: «ينبغي تقليله [المحذوف] ما أمكن لتقل مخالفة الأصل»[٣٤].

٥ - ٣ : بيان كيفية التقدير

يقول ابن هشام: « إذا استدعى الكلام تقدير أسماء متضايفة، أو موصوفة وصفة ومضافة، أو جار ومجرور مضمر عائد على ما يحتاج إلى الرابط، فلا تقدر أن ذلك حذف دفعة واحدة، بل على التدريج»[٣٥].

٥ - ٤ : ينبغي أن يكون المحذوف من لفظ المذكور مهما أمكن

يقول ابن هشام: « [...] فإن منع من التقدير المذكور معنى أو صناعة قدر ما لا مانع له: فالأول نحو: «زيدا » اضرب أخاه «يقدر فيه» أهن «دون» أضرب [...]، ومما لا يقدر فيه مثل المذكور لمانع صناعي قوله:

يا أيهـــا المائح دلوي دونكا
إني رأيت الناس يحـــمـــدونكا

إذ قدر «دلوي» منصوبا فالمقدر «خذ» لا «دونك»[٣٦]. كما سخر ابن هشام قيدا آخر هو قيد «أولويات التقدير»[٣٧].

إن من يتوسل هذه القيود عند التقدير يضمن لتأويلاته قدرا كبيرا من الدقة: لقد اقترن الحذف بالتقدير، والعمليتان معا تتسمان بالمرونة إلى درجة قد يعتقد المرء أنهما غير مقيدتين، لكن النحاة ضبطوا التقدير وأخضعوه للقيود الآنفة الذكر، مما صيره ظاهرة مضبوطة خاضعة لمعياري الصناعة والدلالة، لا إلى أهواء المؤول.

٦ - التمثيل

من خلال دراستنا لظاهرة الحذف، في كتاب سيبويه، استرعى انتباهنا توظيفه ظاهرة أخرى لها علاقة وثقى بالحذف، إنها ظاهرة التمثيل، إذ يسخر سيبويه الحذف في تحاليله لبعض القضايا اللغوية، بشكل متميز إذ يقول: «وهذا تمثيل ولا يتكلم به»، ويتعين علينا ألا نفهم من عبارة «لا يتكلم به» أنها تفيد غير مقبول.

من الملاحظ أن للتمثيل ارتباطا وثيقا بالتبيين عند سيبويه، وبهذا الصدد ترى جورجين أيوب أن التمثيل مسلك من مسالك التبيين[٣٨]، إذ يشير سيبويه صراحة إلى العلاقة بينهما حيث يقول: «وقد بينا ما لحقته [التاء] خامسة لغير التأنيث فيما مضى بتمثيل بنائه»[٣٩]، ويتعين علينا ألا نفهم، كذلك، التمثيل على أنه إعطاء مثال للتوضيح أو لأي غرض آخر. لكن التمثيل يتميز بالخصوصية التالية (لا يتكلم به). مما يبوؤه مكانة خاصة تجعل له موضعا متميزا في تحاليلات سيبويه أو نحوه إن صح التعبير[٤٠]. لكي نعرف بالتمثيل لا بد أن نقارنه بظاهرة الحذف عند سيبويه نفسه، إذ تسوق أيوب القول التالي: «يمكن أن نميز في الكتاب قوتين تتجاذبان وعلى الرغم من أنه غير مميز بينهما نسقيا إلا أنهما متميزان بشكل جلي: تسند بعض القواعد، الموضوعة لا محالة من لدن النحوي، إلى المتكلم، إلى هذه القواعد ينتمي الإضمار، وهناك قواعد أخرى من صنيع النحوي، إلى هذه ينتمي التمثيل»[٤١].

الحذف هو إخفاء الشيء وبوصفه ظاهرة لغوية نقيض الإظهار. ويعد من عمل المتكلم الذي يصر على إخفاء عنصر أو مجموعة من العناصر تحت ضغط قيد من القيود أو لتحقيق غرض

من الأغراض. كما ترى أيوب أن: «الإضمار عملية من المفروض أن يقوم بها المتكلم [لأنه] يملك العنصر المضمر في الذهن (في النية) ويخفيه ولا يصرح به»[12].

لقد لفت انتباهنا أن مختلف استعمالات الجذر (ض - م - ر) (إضمار - مضمر) علاوة على منطق تعيين المضمر، يعود جميعها إلى المتكلم؛ لأنه هو الذي يخفي ما يفترض، مسبقا، أنه في ذهن المستمع أو أنه مفسر بالمقام. مما يقوم دليلا على أن الإضمار من صميم صنيع المتكلم.

يلتمس النحوي التمثيل، في نظر أيوب[13]، لما يصادف معطى قابلا لتحاليل مختلفة، مما يفرض عليه أن يعود إلى قول آخر (تمثيل لا يتكلم به) لإظهار العلاقة الصورية، الأكثر ملاءمة، بين عناصر المعطى المراد تحليله. يحقق النحوي مطلبه هذا انطلاقا من «تمثيل لا يتكلم به» قد تقبله السليقة وقد لا تقبله. وفي معرض هذه الفكرة تصرح أيوب أنه يبدو من صيغة «لا يتكلم به» في هذا الإطار، أن اللغة الطبيعية تستعمل لأهداف التمثيل، اي تستخدم بصفتها لغة واصفة[14]، الاتجاه نفسه ينحاه فرشتيخ: «استعملت العناصر المضمنة في هذا القول / التمثيل، قصد التمثيل والتحليل فقط، كلغة واصفة، كرموز مجردة يمكن أن توظف لتميط اللثام عن العلاقات داخل الجملة»[15]. وهكذا تستخدم اللغة الطبيعية مع التمثيل كلغة واصفة، وفي رأي أيوب هذا هو المعنى الأول العام لعبارة «لا يتكلم به»، والتي تعوض في أحيان كثيرة، عبر الكتاب، بعبارة «لا يستعمل في الكلام». ويستفاد كذلك من كلام أيوب وفرشتيخ أن العبارات التي تنتمي إلى اللغة الطبيعية ولا تستعمل في الكلام أو لا يتكلم بها تنتقل من كونها لغة طبيعية إلى كونها لغة اصطناعية تنتمي إلى اللغة الواصفة. وتقول أيوب بهذا الصدد: «يستغل الكاتب، نسقيا، الإمكانية التي تتيحها كل لغة [أي] استغلال الاستعمال وتوظيفه لأهداف التمثيل الصوري. وتعد عملية التمثيل [هاته] عملية فهم، إذ يفترض أن توضح العلاقات المجردة التي يتضمنها قول ما في متوالية التمثيل. وبهذا يكون التمثيل [إذن] طريقة عامة للتبيين وهما معا [التمثيل والتبيين] يفرضان ويتضمنان مفهوم الاستدلال»[16].

يتضح من قول أيوب أن فهم العلاقات بين عناصر اللغة لا ينحصر فيما يقال وفيما هو مباشر، بل يتأتى فهمه من خلال بناء تجريدي لا يقال وغير مباشر. فإذا كانت اللسانيات الحديثة تستخدم رموز الرياضيات والمنطقيات في التمثيل؛ فإن صاحب الكتاب وظف عبارات اللغة الطبيعية غير المستخدمة في الاستعمال الطبيعي.

ولما كان الاستعمال اللغوي يتجاوز، بشكل واضح، الأصول التي وضعها النحاة كان من البدهي أن يخالفها، مما يحتم إيجاد حل لهذا التعارض إذ يوضح بنكيران قائلا: «كان من الطبيعي أن يصطدم تصور النحاة لأصل الكلام بالاستعمال؛ لأن الواقع اللغوي بمرونته وتعقيداته، يستعصي على الحصر بالطريقة التي وصفه بها سيبويه، كما أنه يصعب تحجيره حسب الأصول التي جردها منه. ومن هنا تأتي ضرورة التأويل، وهذا هو السبب الذي جعل

سيبويه يلح على ضرورة التمييز بين التمثيل والكلام المستعمل؛ لأن التمثيل وسيلة تأويلية بواسطتها يمكن رد ما خالف الأصل إلى أصله»[٤٧]. مفاد هذا القول، إذن، إن مرونة الاستعمال وتعقيده اللغويين يجعلانه لا يستسلم للتصور الذي وضعه النحاة للكلام. ذلك التصور الذي من شأنه أن يحجر الاستعمال اللغوي. مما نجم عنه اللجوء إلى عملية التأويل التي يرد بمقتضاها الفرع إلى الأصل، والتي يعد التمثيل إحدى وسائلها.

حسب أيوب[٤٨]، إن ما يرمي إليه سيبويه من توظيف التمثيل هو إخراج بعض المعطيات من كونها «محالا»، وهذا معيار من معايير المقبولية في كتاب سيبويه، إلى كونها مقبولة. مما يفيد أن التمثيل إجراء خاص بالنحوي / سيبويه في الكتاب، إذ لا دور للمتكلم فيه، فدوره ينحصر في الحذف لا غير. وعليه يتجلى عمل النحوي في إظهار ما يفترض أن المتكلم قد حذفه. ولا ينحصر عمله في إعادة بناء كلام المتكلم، بل يتجاوزه في رأي أيوب[٤٩]. هذا هو الأهم؛ إذ عمل النحوي هذا يسمح بإرساء المشروع النحوي للكتاب مقارنة مع مشاريع نحوية أخرى: نرصد، في الكتاب، لحظة خاصة بسيبويه بصفته نحويا، اعتنى فيها بجعل بعض المعطيات مقبولة، مستخدما ما أسماه بالتمثيل، مظهرا ما حذفه المتكلم معتمدا على هذا الإجراء الذي يسمح للتحليل، ألا يقتصر على الأقوال المباشرة أو على المعطيات سليمة التكوين، بل يتجاوز ذلك إلى المستوى التجريدي أو كما جاء على حد تعبير أيوب العودة إلى «النموذج»[٥٠]. من الملحوظ أنه لصياغة تمثيل لا بد من إظهار المحذوف مثل:

(٧) - زيدا مررت به.

بنصب «زيد» وكأنك كما يقول سيبويه: «تريد أن تفسر به مضمرا»[٥١]، أي أن تفسر فعلا مضمرا هو الذي عمل فيه فجعله منصوبا، إذ يقول سيبويه: «كأنك قلت إذا مثلث ذلك: جعلت زيدا على طريقي مررت به»[٥٢]. لتفسير إعراب كلمة «زيدا» التجأ سيبويه إلى التمثيل مظهرا ما أضمره المتكلم، أي إظهار فعل مضمر يعمل في كلمة «زيد».

يتضح من تفحص التمثيل أنه، كما تذهب إلى ذلك أيوب: «ليس تمثيلا لموضوع ينتمي للعالم الخارجي وإنما هو تمثيل لعلاقات صورية، فموضوع التمثيل، دائما، هو توضيح، إذا أمكننا القول، هذه العلاقات وتجسيدها في متوالية لغوية»[٥٣]، حيث المصطلحات هي المقولات النحوية، أما العلاقات موضوع التمثيل فهي متعددة. في أغلب المعطيات، يتجلى موضوع التمثيل في علاقة العمل بين المقولات، إذ مفهوم العمل يجرد المعنى المعجمي للمقولات ويتعامل معها حسب ترتيبها وقيمتها المقولية[٥٤].

إذا كان الجانب الصناعي حاضرا في عملية التمثيل، فما حظ الدلالة من ذلك؟ للتصدي للجواب عن هذا السؤال لا بد من الانطلاق من بعض المعطيات مثل:

(٨) - ما صنعت و أخاك.

(٩) - ما صنعت أخاك (تمثيل).

(١٠)- ما صنعت مع أخيك (معنى).

تشكل (ج ٨) الجملة المحققة و(ج ٩) تمثيلا لها، أما (ج ١٠) فمعناها أن العلاقة بين التمثيل (ج ٩) والجملة المحققة (ج ٨) ليست علاقة ترادف، بمعنى لا يشكل التمثيل بناء دلاليا للجملة، ويتضح هذا بجلاء من إمعان النظر في معنى (ج ١٠)، إذ تختلف عن (ج ٩) وترادف (ج ٨)، أو بتعبير آخر يختلف التمثيل عن المعنى، وهنا ألفينا فرشتيخ يقول: «بخلاف التمثيل المجرد، فالترادف الدلالي للجملة تام، جملة يمكن التلفظ بها»[٥٥] من خلال كلام فرشتيخ تطل علينا من جديد أهم خاصية يتميز بها التمثيل (ج ٩) «لا يتكلم به». إذا كان التمثيل يتفرد بهذه الميزة فإن المعنى على النقيض من ذلك يمكن التكلم به (ج ١٠).

انطلاقا من اختلاف التمثيل عن المعنى يتبادر إلى الذهن سؤال آخر يفرض نفسه بإلحاح. ما الهدف من التمثيل إذا لم يكن بناء لمعنى الجملة ؟ سنلتمس الجواب، هذه المرة، من عمل فرشتيخ: «تتوق عملية التمثيل [...] إلى الحفاظ على الاتساق النظري، ويستطيع النحوي، من خلال بناء مكونات البنية في صورة جملة «غير متكلَّم بها»، توحيد وصفه للجملة السطحية وتوضيح العلاقات بين مكوناتها»[٥٦]. يتضح من خلال كلام فرشتيخ أن الغرض من التمثيل نظري محض فهو من صميم صنيع النحوي المعالج لعمليات اللغة وصفا وتفسيرا. فمن دون التمثيل لن تتخلى العديد من البنيات اللغوية عن عنادها ولن ترضخ للنظر النحوي. وإذا كان الحذف سرا من أسرار المتكلم فالتمثيل تقنية من تقنيات النحوي، وفي هذا الصدد يعلن فرشتيخ: «يناظر إضمار المتكلم تمثيل النحاة [أي] تمثيل للأقوال بحيث تمسي قابلة للتحليل، [أنه] من بين الحيل التي توجد رهن تصرف النحوي لإظهار المضمر مثل: (زيدا مررت به) (جعلت زيدا على طريقي مررت به) (تمثيل)، ويعد التمثيل، مع ذلك، أكثر من مجرد إظهار للعناصر المضمرة، فإنه يسهم، أيضا في استعادة الرتبة الأصل مثل: (زيدا ضربت) (ضربت زيدا)»[٥٧]..

بناء على ما تقدم يتضح مدى ترابط التمثيل والحذف، بغض النظر عن الاختلافات القائمة بينهما، ومدى تعقد العلاقة بينهما مما يستدعي إفراد دراسة خاصة بهما.

وعليه يمكن أن نستخلص أن هناك نوعين من الحذف: الحذف اللغوي والحذف النظري، أو حذف المتكلم وحذف النحوي أي التمثيل.

٧ - الاتساع

بعدما تطرقنا لجوانب مختلفة من ظاهرة الحذف سننحو، الآن، منحى مخالفا. إذ سنحاول تسليط بعض الضوء على الحذف لما يخرج الكلام بموجبه على مقتضى الظاهر.

لقد أشار الزركشي إلى أنه: «من المشهور أن الحذف مجاز، وحكى إمام الحرمين في «التلخيص» عن بعضهم: أن الحذف ليس بمجاز: إذ هو استعمال اللفظ في غير موضعه والحذف ليس كذلك.

قال ابن عطية في تفسير سورة يوسف: وحذف المضاف هو عين المجاز أو معظمه؛ وهذا مذهب سيبويه و غيره من أهل النظر، وليس كل حذف مجاز»[58].

أبى الرأي الأول، رأي إمام الحرمين، أن يكون الحذف مجازا وأقره الثاني، رأي ابن عطية، دون تعميم، إذ حصره في حذف المضاف، من غير أن يوضح كيف ينتقل من التعبير المتضمن للحذف من الحقيقة إلى المجاز. فجرى الجواب على لسان آخر، الزنجاني في «المعيار»؛ إذ يصرح : «إنما يكون [الحذف] مجازا إذا تغير بسببه حكم، فأما إذا لم يتغير به حكم، فلا يكون مجازا»[59]. أتى هذا الموقف معززا الرأي الثاني وموضحا له إذ ألفينا صاحبه يحدد الكيفية التي ينتقل بمقتضاها القول الحذفي من الحقيقة إلى المجاز، حيث المعيار هو تغيير الحكم، أي تغيير الحكم الإعرابي فيما تبقى من الكلام. وإذا لم يتغير هذا الحكم يجري القول في الحقيقة لا في المجاز.

يزكي الجرجاني، في أسرار البلاغة القول السابق ويشرح، عبر مثال، الكيفية التي بموجبها ينتقل القول إلى المجاز حيث يقول: «اعلم أن الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلك لها عن معناها [...] فقد توصف به لنقلها عن حكم كان لها إلى حكم ليس هو بحقيقة فيها. ومثال ذلك أن المضاف إليه يكتسي إعراب المضاف في نحو الآية الكريمة ﴿واسأل القرية﴾ سورة يوسف - الآية ٨٢، والأصل: اسأل أهل القرية، فالحكم الذي يجب للقرية في الأصل وعلى الحقيقة هو الجر، والنصب فيها مجاز»[60]. مفاد هذا الكلام أنه ينبغي ألا نتوهم أن المجاز يتحقق عن طريق الحذف وحده، بل من الضروري والمؤكد أن يصاحبه تغيير في الحكم، وإلا فلن يتحقق المجاز مثل قول قائل:

(١١) - زيد منطلق وعمرو (منطلق).

يحذف الخبر (منطلق)؛ لا يوصف هذا القول بالمجاز لأنه يتضمن حذفا دون تغيير في الحكم الإعرابي كما في قوله تعالى:

(١٢) - قال تعالى ﴿إنما حرم عليكم الميتة﴾ سورة النحل - ١١٥.

علم أن هنا محذوفا والذي ينهض دليلا على ذلك، على حد قول الزركشي، أن الذات لا تتصف بالحل والحرمة شرعا، وإنما هما من صفات الأفعال، فكان المحذوف هو «التناول»؛ إذ أضحى التعبير كالتالي:

(١٣) - إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ تَنَاوُلَ الْمَيْتَةِ.

لما حذف المفعول به المضاف، المنصوب (التناول) سد المضاف إليه المجرور أصلا مسده وأخذ حكمه الإعرابي كما في:

(١٤) - قال تعالى ﴿وجاء ربك﴾ سورة الفجر - ٢٤

نظرا لاستحالة مجيء البارئ تعالى، لأن المجيء من سمات الحدوث، اقتضى الأمر تقدير محذوف كما يلي:

(١٥) - وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ أَوْ عَذَابُهُ أَوْ مَلَائِكَتُهُ.

لما حذف «أمر» وهو فاعل مضاف يلازمه الرفع أصلا حل محله المضاف إليه وأخذ حكمه.

إن الحذف الذي يتغير معه الحكم الإعرابي فيما يبقى من أجزاء الكلام وينتقل بمقتضاه القول من الحقيقة إلى المجاز يسمى الاتساع. لكن ما الاتساع؟ لقد عرفه السيوطي على أنه «ضرب من الحذف، لكن الفرق بينهما (الحذف والاتساع) أنك تقيم المتوسع فيه مقام المحذوف وتعربه إعرابه، وفي الحذف تحذف العامل فيه، وتدع ما عمل فيه على حاله في الإعراب، والاتساع العامل فيه بحاله، وإنما تقيم فيه المضاف إليه مقام المضاف أو الظرف مقام الاسم»[61]. يستفاد من هذا الكلام أن الاتساع حذف غير عادي، في مقابل الحذف العادي، إذ مع الثاني يحذف العامل من التركيب وتظل العلاقة الإعرابية قائمة دون أن يمسها تغيير، في حين مع الأول يواكب الحذف تغيير في الحكم، مما يقود إلى تغيير المعنى، وعلة ذلك تعزى إلى أن الفعل أسند إلى غير ما وضع له في الأصل. إذ يصبح هناك تعارض بين مرجع الكلمات المنطوقة ومرجعها الأصلي المطابق للحقيقة. إذ استعمل الأول مجازا، أي خرج الكلام على مقتضى الظاهر، لما ضاقت به الحقيقة، كما يرى السيوطي: «إن المتكلم لا يعدل إليه [المجاز] إلا إذ ضاقت به الحقيقة فيستعير»[62]. فحوى هذا الكلام أن الكلمة تفقد دلالتها التي وضعت لها أصلا فتخضع لتأويل يمنحها دلالة أخرى لأنه كما يقول الجرجاني في أسراره: «[...]لا يعقل من المجاز أن تسلب الكلمة دلالتها ثم لا تعطيها دلالة أخرى وان تخليها عما يراد بها شيء من وجه من الوجوه»[63]، بمعنى لما تفقد الكلمات المنطوقة مرجعها الأصلي، أي مرجعها قبل أن يحدث فيها تغيير على مستوى المعنى، والذي يطابق الحقيقة، يصبح من الضروري منحها معنى جديدا. وبما أنه كان لها معنى حقيقي وفقدته لزم منحها معنى مجازيا.

لما يستعصي حمل الكلام على ظاهره نلجأ إلى التأويل الذي يراعي قيدين اثنين على حد قول الجرجاني:

- قيد تداولي: «أن يكون امتناع تركه على ظاهره لأمر يرجع إلى غرض المتكلم»[64].
- قيد صناعي: «أن يكون امتناع ترك الكلام على ظاهره ولزوم الحكم بحذف [...]من أجل الكلام نفسه لا من حيث غرض المتكلم به»[65].

يتوسع في الكلام تحت ضغوط منها ما هو تداولي ومنها ما هو صناعي: أما فيما يتعلق بالأول فهو مرتبط بغرض المتكلم، كرغبته في الاختصار والإيجاز. إذ يرى الجرجاني أنهما من أهم خصائص الكلام البليغ. أما فيما يتعلق بالثاني فقد يسند الفعل أو ما شابهه إلى ما لم يوضع له أصلا فيحيد التعبير عن ظاهره.

إذا كان الحذف يقوم على أساس العلاقة العاملية/الصناعية، فإن الاتساع يقوم على أساس الدلالة، إذ يقول الجرجاني: «اتساعا واعتمادا على المعنى»[66]، ويذهب المذهب نفسه الباحث

الهولندي فرشتيخ حين يعرف الاتساع، في فقرة يقارن فيها بين التقدير والاتساع، ولما فرغ من الحديث عن الأول تصدى لتعريف الثاني؛ إذ يقول «[...] في حالة الاتساع ليس هناك شيء غير ملائم في التركيب، وليس هناك انحراف عن القواعد العادية التي تحتاج إلى تفسير؛ وإنما هناك انزياح في المعنى»[٦٧]. ويشرح فرشتيخ هذه المسألة شرحا واضحا في عمل آخر إذ يقول: «يتجلى اختلاف [الاتساع] عن الحذوف في أن العناصر التي يضيفها النحوي قصد تأويل معنى الجملة [في التعبير الموسع] لا يمارس أي أثر تركيبي في البنية السطحية للجملة في حين [في الحذف العادي] يمارس العنصر المحذوف في البنية التركيبية التحتية أثرا تركيبيا (عمل)، إذ يتبدى في مستوى السطح ويعد، فعلا، [هذا الأثر] الحافز الأساس لتقدير العامل»[٦٨].

لكي نوضح هذا الكلام سنتوسل مثالا مشهورا:

(١٦) قال تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ سورة يوسف - الآية ٨٢.

حيث تأويلها كما يلي:

(١٧) . اسأل أهل القرية.

في هذه الآية عوضت كلمة «القرية» عبارة «أهل القرية» لكن كلمة «أهل» المحذوفة هنا لم تمارس أي أثر في البنية السطحية عكس ما يقع في الحذف العادي، مما يفيد أن الاتساع يقوم على أساس الدلالة.

ولقد ناقش سيبويه نفسه ظاهرة الاتساع حيث ورد عنده مصطلح الاتساع كما وردت معه كلمات مشتقة من الجذر نفسه (توسع - سعة - على السعة - اتساع - يتوسعون). وفي باب «هذا باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام والإيجاز والاختصار» يورد سيبويه أمثلة جاءت على الاتساع من بينها:

(١٨) . قوله تعالى: ﴿واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها﴾ سورة يوسف - الآية ٨٢، بمعنى «اسأل أهل القرية»، لأنه يستحيل، عقلا، أن تسأل القرية: اختصر وأعمل الفعل في المضاف إليه أي «القرية»، كما كان قد أعمله في المضاف «أهل»، مما يؤدي إلى التوسع في الكلام. وقد يتحقق هذا الأخير عن طريق حذف جزء من الكلام شريطة أن يكون هذا الجزء من الكلام معلوما لدى السامع، إذ يرى سيبويه: «[...] ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى»[٦٩]. يتطلب الاتساع ما يتطلبه الحذف العادي في المحذوف أن يكون معلوما (انظر العنصر الأول من مبادئ الإضمار). وهذا ابن جني عممه في شجاعة العربية[٧٠]، إذ يصرح: «[...] الاتساع فاش في جميع أجناس شجاعة العربية»[٧١]. لكن السيوطي، كما سبق الذكر، حصره في الحذف فحسب.

وظف الاتساع لوصف العملية التي تخرج بمقتضاها الكلمة عن الحدود المرسومة لها، كاتساع لمجالها العادي، وعن فرشتيخ[72]، حسب ليفن Levin [1979: 211] كان نتيجة لهذا أن استعمل سيبويه مصطلح «حد الكلام» ليشير إلى ضد «سعة الكلام». وانطلاقا من تحليل ليفن، فحد الكلام يعني الاستعمال العادي للكلام، أي مسايرة القيود التي تفرضها اللغة على المتكلمين فتضيق عليهم، والصنيع نفسه نجده في الشريعة كذلك[73]، لما كان يضيق على المفسرين كانوا يعودون لما يسمونه سعة أو اتساع اللغة العربية لتبرير تأويلاتهم للقرآن الكريم. لأن هذه الخاصية، حسب رأيهم، تميز اللغة العربية عن كل اللغات الأخرى، يرى ابن فارس: «[...] العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب»[74]، ثم يضيف في الباب نفسه «باب القول في أن لغة العرب أفضل اللغات وأوسعها» قائلا: «أين لسائر اللغات من السعة ما للغة العرب»[75]. كما ألفينا الاتساع مرتبطا بخصائص أخرى، كالغنى المعجمي للغة العربية، إذ يصرح ابن فارس: «[...] لو احتجنا إلى أن نعبر عن السيف وأوصافه باللغة الفارسية لما أمكننا ذلك إلا باسم واحد، ونحن نذكر للسيف بالعربية صفات كثيرة، وكذلك الأسد والفرس وغيرهما من الأشياء المسماة بالأسماء المترادفة»[76].

يذهب إلى أبعد من هذا في إبراز قيمة الاتساع، إذ صير جوهريا في فهم القرآن الكريم: بدونه يظل الكتاب المقدس مغلقا. وبهذا الصدد يقول ابن فارس «لو أنه لم يعلم توسع العرب في مخاطبتها... بكثير من علم محكم الكتاب والسنة»[77]، يستفاد من هذا القول إن معرفة الاتساع والإلمام بخباياه شيء ضروري لمن يرغب في فهم النص القرآني وإلا فسيظل نصا مغلقا يعسر فهم العديد من آياته.

وهكذا، من خلال ظاهرة الاتساع، يتضح تعالق الجانب النحوي بالجانب البلاغي بجلاء، حيث الانتقال من الحقيقة إلى المجاز يتم بموجب شروط نحوية محضة وإلا فلا يتم هذا الانتقال.

٨ - رأي ابن مضاء القرطبي

إن مصدر رأي هذا النحوي الأندلسي - حيال نظرية العامل، بشكل خاص، وأصول النحو، بشكل عام، وكذلك رأيه حيال الحذف - هو تأثره بمذهبه الفقهي الظاهري، المذهب الذي لا يتجاوز النص اللغوي ويتمسك بحرفيته، وبذلك يرتبط بظاهره؛ لأنه كما يقول السرطاوي: « اللغة في رأي الظاهرية مقدسة وكاملة لا تحتاج إلى تعديل أو زيادة لأنها من عند الله خالق كل شيء، فهي توقيفية وأن العامل فيها هو المتكلم نفسه»[78]، نستشف من هذا الكلام رأي الظاهرية في اللغة وفي العامل: ترى أن اللغة مقدسة، مما يتعين التعامل معها كما هي، وترفض نظرية العامل لأنها بنيت على الظن والخيال، إذ تقود النحاة نحو التقديرات الذاتية، في حين تدعو الظاهرية إلى وصف الحقائق اللغوية كما هي والابتعاد عن التخمينات.

عالم الفكر
العدد 3 المجلد 34 يناير - مارس 2006

لم ترفض الظاهرية نظرية العامل وحدها، بل كان لها رأي في العلة والقياس والإجماع: لقد رفضت العلة إلا ما يخدم منها النص اللغوي، أي تلك التي تصف ظاهر النص، مما يفيد أنها تقبل بالعلة التعليمية وتأبى العلة القياسية والعلة النظرية الجدلية، ولها فيها تقسيم خاص. أضف إلى ذلك رأيها في القياس والتقدير، ضمن هذا الإطار سيبدو رأيها في الحذف. لما فرغ صاحب «الرد على النحاة» من مناقشة «باب الاشتغال» بعد عرض أفكار النحاة بشأن هذه الظاهرة التي فسروها مستثمرين في ذلك ظاهرة الحذف، قال: «لم أحتج إلى إضمار ما الكلام تام دونه، وإظهاره... مخالف لغرض القائل»[٧٩]، مؤدى هذا الكلام أن ابن مضاء يرفض تقدير فعل مضمر في بنيات الاشتغال إذ، في رأيه، الكلام تام وغني عن تقدير أي محذوف. إن تصور الظاهرية للغة يجعلها تقصي الحذف وكل توابعه كالتقدير، مثلا، مما يقودها إلى رفض أن يكون للاسم رافع مضمر أو ناصب مضمر، يقول ابن مضاء: «ولا يضمر رافع كما لا يضمر ناصب، وإنما يرفعه المتكلم وينصبه اتباعا لكلام العرب»[٨٠]، علما بأن الظاهرية لا تتجاوز النص اللغوي فإن صاحب «الرد على النحاة» يرفض التقدير؛ لأنه ضرب من الخيال والتخمين، ولا غرابة أن يصدر هذا الرأي عمّن يدين بالمذهب الظاهري.

لم يرفض الحذف والتقدير مع نصب الاسم فقط بل رفضهما مع نصب الفعل بعد فاء السببية أي بتقدير «أن» مضمرة وجوبا، إذ يقول ابن مضاء: «ومما قالوا فيه ما لم يفهم، وأضمروا فيه ما يخالف مقصد القائل، أبواب نصب الفعل»[٨١]، لكنه لم يرفض الحذف رفضا قاطعا، إذ كان موقفه منه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ - يقول ابن مضاء: « [...] والمحذوفات في كتاب الله تعالى لعلم المخاطبين بها كثيرة جدا وهي إذا ظهرت تم بها الكلام وحذفها أوجز وأبلغ»[٨٢]، يعترف بهذا النوع لأنه معلوم لدى المخاطبين وهذا ما جوّزه في نظر صاحب الرد على النحاة.

٢ - يقول صاحب الرد على النحاة» [...] محذوف لا حاجة بالقول إليه بل هو تام دونه إن ظهر كان عيبا»[٨٣]، يأبى هذا النوع لأن الكلام تام ومفهوم من دون أن تقدر محذوفا، فضلا عن ذلك ظهور المحذوف يعد معيبا.

٣ - قول ابن مضاء: « [...] فهو مضمر إذا أظهر تغير الكلام عما كان عليه قبل إظهاره» يرفض هذا النوع كذلك ؛ لأن إظهار المحذوف سيغير الكلام عما كان عليه، إذ يمثل لذلك بأسلوب النداء باعتباره إنشاء وإن أظهر الفعل فيه تغير وصار خبرا.

وهكذا فإن اعتراض ابن مضاء على العديد من القضايا النحوية بما فيها الحذف لم يكن مفاجئا، لأنه أتى منسجما مع مقدماته، ورفضه لم يكن مطلقا: لم يرفض العلة بكل أنواعها إذ يقبل بالعلة التعليمية، كما يقبل بالنوع الأول للحذف.

٩ - الخلاصة

وعليه، فغنى الظاهرة المدروسة (الحذف) يجعلنا أمام مجموعة من النتائج التي تتوزع حسب المحاور المدروسة: فتعدد وجوه ظاهرة الحذف أدى إلى تعدد المصطلحات الواصفة لها حيث نجد للحذف مجموعة مهمة من المحاقلات (انظر الجدول ضمن عنصر ١). حيث تتوارد مجموعة من المصطلحات مع مصطلح الحذف وتختلف في درجة تقاطعهما مع الحذف: أقرب مصطلح للحذف هو الإضمار لكن الأول أعم من الثاني، إذ يستعمل في المستوى الصوتي، والصرفي، والتركيبي. في حين أن الثاني لا يوظف إلا في المستوى التركيبي مما يؤكد عدم ترادفهما لاختلافهما حسب المحذوف، وحسب القيود المتحكمة إذ تتوزع بين القيد الصرف. الصواتي والتركيبي والدلالي والتداولي.

على الرغم من مرونة التقدير فإنه محكوم بقيود ضابطة لكنه، مع ذلك، يظل في حاجة إلى ضبط أكثر وخاصة النقطة المتعلقة بتعارض عنصري الصناعة والدلالة عند التقدير. وكشفنا، كذلك، عن قضية مهمة حيث ميزنا بين حذف المتكلم وحذف النحوي، أي بين الحذف الذي ينتمي للغة الهدف أي موضوع التحليل (اللغة الطبيعية)، وآخر ينتمي إلى المجال النظري أي اللغة الواصفة (التمثيل). كما أوضحنا أن للحذف بعدين: نحوي وبلاغي، إذ الحذف من وسائل نقل الكلام من الحقيقة إلى المجاز لكن ذلك يتم بشروط (الاتساع).

ويمكن أن نستشف من هذا العمل، كذلك، أن النحو العربي نحو يأخذ بعين الاعتبار «المستوى التحتي»[٨٤]، وهذا ما قصدناه في مقدمة هذا العمل، حين قلنا إن الحديث عن ظاهرة الحذف هو حديث عن نمط معين من الأنحاء. وهذه الملاحظة تقود إلى التساؤل التالي: أيعد النحو العربي نحوا وصفيا أم تفسيريا؟.

عالم الفكر
العدد 3 المجلد 34 يناير - مارس 2006

اللغة والكلام في التراث النحوي العربي

د. محمد سعيد صالح ربيع الغامدي(*)

تمهيد

ليس من المقبول بحال أن نحاول أن نتلمس في تراثنا العربي ما يضفي على الدراسات الحديثة المشروعية، أو أن نجهد في أن نجد في التراث لمكتشفات العصر وجها به يُطمأن إلى قبولها، أو سندا عليه تعتمد. ولهذا ليس لهذه الورقة أن تنحو نحو إثبات مشروعية التراث بالدرس المعاصر، ولا الدرس المعاصر بما يقابله من الدرس التراثي. وأرجو ألا يذهب هذا البحث إلى سبيل محاولة إلباس سيبويه قبْعة سوسير، ولا وضع عباءة الخليل على جسد تشومسكي. فذلك كله مما أرى أنه حتما يضر بالقديم ولا ينفع الجديد.

إن تناول المصطلحين السوسيريين (اللغة والكلام) هنا - وإن انصب أساسُ الورقة وغرضها الرئيس على إظهار مدى الالتقاء بينهما وبين أصول الدرس النحوي الأولى - لا يقف الهدف منه عند حدود الالتقاء قربا أو بعدا. بل سيتعداه، فيما أحسب، إلى بيان طبيعة الدرس النحوي العربي كما قامت في أذهان النحاة الأوائل، ومن ثم سيتضح مدى انحراف مسار الدرس اللغوي التحليلي عند أجيال الخالفين من النحاة المتأخرين. ولعل من أهم ما أرجو أن يثمره هذا العرض أن تتضح صورة ما ينبغي أن يحافَظ عليه من سمين إرث النحو والنحاة، وما يمكن استبعاده من غثه، لا سيما أن مطالب الداعين إلى تيسير النحو تقتضي أولى خطواتها بيان الغثِ القمينُ بأن يترك والسمين الجدير بأن يبقى.

(*) قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الملك عبدالعزيز - جدة - المملكة العربية السعودية.

لقد تعالت منذ عقود - كما هو معلوم - صيحات الداعين بحماسة إلى وجوب تنقية النحو وتصفيته من شوائبه، ووجوب حذف ما لا يزيده إلا تعقيدا وبعدا عن طبيعة اللغة، بالدعوة إلى حذف العامل، والعلل الثواني والثوالث، والإعراب التقديري، والقول بالأصل الذي ينبغي أن يكون عليه التركيب. فهل صحيح أن ذلك كله مما ينبغي أن يحذف من البحث النحوي لعظم ضرره؟ وما علاقة جميع ما تقدم بمصطلحي «اللغة والكلام» المنصوص عليهما في عنوان الورقة؟ وكيف يكون التقاء هذين المصطلحين الحديثين بالدرس النحوي التراثي على نحو ما من الأنحاء، كاشفا عن طبيعة التراث النحوي العربي، وما ينبغي أن يحافظ عليه من النحو أو يستبعد؟ هذا ما أرجو أن تجيب عنه هذه الورقة بوضوح، فضلا عن أن الورقة يرجى لها في هذا المقام أن تزيل ما علق بأذهان الدارسين من أوهام عن تاريخ النحو، بدءا من حكايات نشأته الأولى من نحو قصة أبي الأسود الدؤلي مع ابنته التي لحنت، أو روايات تكليف علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - من يصنع للناس نحوا يعصم ألسنتهم من الزلل، وما شابه ذلك، وانتهاء بما قيل على ألسنة الدارسين في شأن المدارس النحوية المتعاقبة في البلدان والأمصار الإسلامية المختلفة، ثم ما أصبح راسخا في أذهان المشتغلين بالنحو الآن عنه.

اللغة والكلام في الدرس الحديث

ليس بالغريب أن تعد ثورة فرديناند دي سوسير Ferdinand De Saussure اللغوية الحقيقية في تعيين حدود مصطلحين، لا يزال الباحثون من اللغويين يعيدون إليه وحده الفضل في إحداث تغيير حقيقي في التحليل اللغوي، وفي النظر إلى الظاهرة اللغوية، بفضل تعيينهما والفصل الواضح الجلي بين حدودهما المشتركة، هما «اللغة» و«الكلام». فـ «اللغة» عنده - كما لا يخفى على أحد من الباحثين في اللسانيات اليوم - هي النظام الذهني القائم في عقول الجماعة اللغوية الواحدة، الذي يحاول كل فرد فيها أن يأتي بما سمي عنده بـ «الكلام» على مقتضاه. ولا حاجة في هذا المقام إلى الإحالة على مراجع معينة في هذا التحديد المصطلحي، لأن ذلك أصبح من مسلمات الدرس اللساني الحديث وبدهياته، فلا منازع فيه، بل صار هذا التعيين السوسيري للمصطلح حقا مشاعا في الحقل اللغوي بأسره. غير أن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو تأكيد سوسير أن ما يدرس في الحقل اللساني فيقتصر عليه وحده إنما هو نظام الجماعة اللغوية الذهني، أي: «اللغة»، لا «الكلام»، لأن اللغة «بمعزل عن الفرد الذي لا يمكنه أن يبتدع فيها أو يغير. إنها موجودة فحسب، لوجود عقد بين أفراد المجتمع... فنحن - حين ندرسها إذن - سوف ندرس نماذج وقواعد، لا منطوقات. النموذج ثابت في شعور الأفراد، وإن تغير تغير ببطء شديد لا يكاد يدرك بحيث يمكننا الزعم بأنه ثابت، ونقوم بالدراسة على هذا الاعتبار»[1]. فاللغة على هذا

جماعية، أما الكلام ففردي. اللغة موجودة بالقوة، والكلام متحقق بالفعل. اللغة قوالب، والكلام ألفاظ تصب في القوالب. اللغة نظام ذهني متصور، والكلام نماذج مستعملة متحققة على ألسنة المتكلمين، يفترض فيها نظريا أن توافق ما يقتضيه النظام المتصور في أذهان الجماعة اللغوية، ولا مانع من ألا تطابقه عمليا تمام المطابقة في ظروف معينة[2].

عُدّ ظهور هذين المصطلحين المتمايزين عند سوسير ثورة لغوية حقيقية، لأن ذلك عمل لم يقتصر أثره على التمييز المصطلحي بين مفهومين من مفاهيم علم اللغة فحسب. بل هو عمل قلب به هذا العالِم طبيعة النظر إلى اللغة، إذ كشف الغطاء بمصطلحيه الشهيرين هذين عن حقيقة ثابتة من حقائق اللغة غابت عن أذهان سابقيه ومعاصريه من اللغويين، هي حقيقة النظام الذهني الجمعي المستقر في أذهان جميع أفراد الجماعة اللغوية المتكلمة بلغة واحدة معينة. وبذا اتضحت صورة ما ينبغي أن ندرسه من عناصر الظاهرة اللغوية المكونة لها، واتضحت طبيعة العلاقة بين نماذج الاستعمال (البنية المنجزة السطحية) والنماذج الذهنية (البنية المتصورة العميقة) في التحليل اللغوي، ولهذا ذاعت شهرة هذا الكشف من جهة، ومن جهة أخرى تبينت قيمته العلمية بصورة قوية مع ما قررته المدرسة التحويلية التوليدية من بعده مما يسير في الاتجاه نفسه.

لم يخف على كثير من الدارسين تطابق الفكرة التي بنيت عليها مصطلحات «البنية العميقة والبنية السطحية»، و«القدرة والأداء» عند تشومسكي Noam Chomsky مع فكرة «اللغة» و«الكلام» عند سوسير، وإن كنا لا نعدم من خفي ذلك عليه أحيانا[3]. يؤكد جفري سامسون مثلا أن «من أكثر سمات منهج تشومسكي في دراسة اللغة تأثيرا هو التمييز الذي يقيمه بين المقدرة اللغوية Competence والأداء اللغوي أو الممارسة Performance، وهو استرجاع للتمييز بين المقدرة Langue والكلام Parole عند سوسير. وتشومسكي نفسه لا يفرق بين المقدرة عنده والمقدرة التي تحدث عنها سوسير»[4]. وسيأتي بعد قليل عدد من نصوص بعض الباحثين العرب الذين يقرنون بين عملي تشومسكي وسوسير من حيث تطابق الفكرتين المنوه عنهما فيما مضى. أما السبب الذي لم يظهر لأجله أثر الكشف المذكور تحديدا من بين كشوفه وإنجازاته الأخرى - بصورة لافتة في دراسات الوصفيين والنفسيين من اللسانيين بعده وقبل تشومسكي - فهو في المقام الأول عدم الالتفات إلى عمل سوسير هذا الالتفاتة التي يستحقها في المجال اللغوي قبل طبع كتاب تشومسكي «البنى التركيبية» Syntactic Structures في عام ١٩٥٧م، ولهذا لم تظهر طبعة كتاب سوسير المترجمة إلى الإنجليزية من الفرنسية إلا بعد ذلك بسنتين، أي في عام ١٩٥٩م، كما هو معروف.

لقد خرج أثر الكشف السوسيري هذا أيضا إلى خارج حقل الدرس اللساني، واكتسح ساحة الدراسات الأدبية والنقدية، فصار يشار إلى سوسير على أنه أبو «البنيوية» Structuralism

ومؤسسها. ولا يكاد ذكر البنيوية يرد في حقلي الأدب والنقد من غير ذكر سوسير. وما ذلك إلا بسبب دراسة نظام اللغة بدلا من دراسة نماذج الاستعمال والحوادث الكلامية فيها ليس غير. ونقل الخالفون من غير اللغويين منهجه اللغوي إلى خارج دائرة اللغة، واستثمروه في الحقول الثقافية الأخرى[5]، لأنه فيما أرى دلهم على حقيقة إنسانية كانت عنهم غائبة، لا لأنه اقترح منهجا أو نظرية فحسب. ومن أبلغ ما يدل على التأثير القوي - على سبيل المثال لا الحصر - انبناء تحليل ليفي شتراوس الأسطورة - إلى أعمدة رأسية وصفوف أفقية؛ ليصل من خلال التقاطعات إلى دراسة النظام الذي يحكم الأسطورة. وقد استهواه المنهج اللغوي بعامة فسك مصطلح «ميثيم» Mytheme بمعنى: وحدة أسطورية صغرى، نظيرا لمصطلح «فونيم» Phoneme: وحدة صوتية صغرى، عند اللغويين، و«مورفيم Morpheme»: وحدة صرفية صغرى[6]. أما اللغويون فأفادوا في العصور التالية مباشرة لسوسير منه في التحليل الصوتي بصورة جذرية إلى جانب الإفادة من منهجه بانتقال الدرس اللغوي من الدراسة التاريخية (الديكرونية Diachronic) التي كانت سائدة لسنوات طوال إلى التحليل الآني (السينكروني Synchronic)، إلى أن لفت تشومسكي الأنظار إلى أهمية البحث في البنية الذهنية العميقة لكل بنية سطحية منجزة، وطور بناء على ذلك النماذج التوليدية المعروفة.

اللغة والكلام في الدرس النحوي العربي (بنيتان: متصورة ومنجزة)

لا أدعي الإتيان بجديد إن قلت إن المصطلحات الأربعة التي سبق الكلام عنها «اللغة والكلام» السوسيريين، و«الكفاءة والأداء» التشومسكيين، بما أن مفاهيمها جميعا - على ما بينها من اختلاف في التسمية - ترجع إلى الإحالة على مستويين للغة، أحدهما: مثالي متصور في الذهن، والآخر: واقعي منجز على اللسان، تلتقي مع التصور النحوي الذي ينبني على ما يعرف عند النحاة بـ «التقدير»، أي ما يقدر بتقديم أو تأخير أو حذف أو زيادة... إلخ، مما قد يعبر عنه خير تعبير بالتمييز نحويا بين «القاعدة» و«الاستعمال»، أي ما تقدره القاعدة مخالفا بوجه ما من الوجوه ما يظهر في نماذج الاستعمال. فقد لحظ هذا الملحظ عدد من أعلام الباحثين العرب، منهم شكري عياد رحمه الله، حيث يقول: «وإذا كان التمييز بين «اللغة» و«القول» في تعليم سوسير فكرة من هذه الأفكار المحورية - ويمكن أن تندرج بسهولة تحت التمييز بين «القاعدة» و«الاستعمال»، كما تندرج تحت العنوان نفسه فكرة مشهورة أخرى للعالم اللغوي المعاصر نعوم تشومسكي، أعني تفرقته بين «الفطرة والكفاءة»[7] في مجال اللغة، ومن هاتين الفكرتين انطلقت معظم الدراسات الأسلوبية المعاصرة - فإننا نجد لدى سيبويه تفرقة مماثلة»[8]. وهنا لا بد من التنبيه على أن شكري عياد من القلائل الذين أدركوا بوضوح الفرق الجوهري بين دراسات أوائل النحاة - كالخليل وسيبويه - ومتأخريهم، كشراح الألفية مثلا.

ويؤكد الدكتور عبدالحكيم راضي أيضا الشبه التام، الذي يصل إلى حد التطابق، بين عمل النحاة وصنيع أصحاب النحو التوليدي، إذ يتصور الفريقان مستوى مثاليا للغة، «ومن أجل إثبات هذه المثالية والمحافظة عليها قام النحو العربي بما يشبه صنيع المحدثين من أصحاب النحو التوليدي التحويلي في تصورهم لوجود بنية عميقة Deep Structure مثالية كامنة وراء كل بنية سطحية Surface Structure». ويرى راضي أن محاولات التعليل، أي: بعلل النحاة المشهورة، والقياس، والتقدير، ليست «سوى إجراءات صناعية في سبيل المحافظة على هذا التصور المثالي»[9].

ويقول الدكتور حمزة المزيني - وهو من المختصين بالدراسات اللسانية التوليدية - في الصلة بين بحوث جيل النحاة الأول وبحوث اللسانيين المحدثين، ولا سيما المدرسة التوليدية، في وضوح لا يحتاج إلى فضل بيان: «... لكن الصورة التي يمثلها كتاب سيبويه هي الدليل الأوضح على أن النحو العربي في بداياته لم يكن معياريا خالصا، بل كان ألصق ما يكون بالتنظير اللساني الحديث، وقد اكتشف المتخصصون في اللسانيات الحديثة، وبخاصة اللسانيات التوليدية، هذا الغنى النظري في النحو العربي المبكر. وهو ما دعا هؤلاء إلى القول بأن النحو العربي - في صورته تلك - يتشابه مع الدراسات اللسانية الحديثة، إن لم يتماثل معها في الأهداف وفي طريقة البحث، وفي الوصف والتفسير»[10]. وأشار المزيني في موضع آخر إلى عدد كبير من الغربيين المعاصرين الذين اكتشفوا شدة الشبه بين دراسات نحاة العرب والدراسات اللسانية الحديثة في الغرب، منهم جوناثان أوين، الذي يؤكد أن جهود نحاة العرب الرائعة لم تقدر بما تستحقه في الغرب إلا مع التقاليد البنيوية التي أتى بها دي سوسير وبلومفيلد وتشومسكي[11]. ومنهم مايكل كارتر، وديفيد جستس، وغيرهما[12].

لعل فيما ذكر من نصوص لحظ أصحابها تطابقا بين طبيعة الدراسة عند أوائل النحاة وطبيعتها عند هؤلاء المحدثين، من حيث تصور بنيتين متصورة ومنجزة، كفاية، ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق. غير أن الدراسة عند هذه المرحلة تقتضي منا أمرين، **أحدهما**: تعيين نقاط الالتقاء بأوسع مما ذكر هؤلاء الذين وردت نصوصهم، وبصورة أكثر تحديدا لمواضع الالتقاء والافتراق. **والآخر**: الوقوف على نماذج من نصوص الأقدمين التي تؤكد دعوى هذه الورقة بانطلاق الأوائل من النظر التحليلي في النظام الذهني الجمعي وعرض نماذج الاستعمال عليه: من أجل فهم الظاهرة اللغوية فحسب، وليس كما يشيع عند أغلب الدارسين اليوم من أن النحو قد انطلق منذ بواكيره الأولى من نظرة معيارية، غرضها تحديد القواعد التي تعصم المتكلم من اللحن والزلل ليس غير.

أما الأمر الأول فمن العجيب حقا أن نقاط الالتقاء بين طبيعتي الدرسين القديم والحديث هي نفسها التي ينادى اليوم بحذفها والاستغناء عنها في الدرس النحوي: بحجة أن كثيرا من

المحدثين يري فيها معوقا لتقدم البحث النحوي العربي المعاصر وتطوره، مع أنها القضايا الكبرى التي ارتكز عليها البحث النحوي منذ انطلاقه أول مرة، ولولاها ما كان للنحو وللنحاة الأوائل شأن يذكر. منها ما أشير إليه سابقا من تقدير «أصل مثالي للتركيب أو العبارة»، ومنها: «العامل النحوي» و«العلل النحوية» و«التقدير الإعرابي». ذلك لأنها كلها يجمعها جامع النظر في النظام الذهني للجماعة المتكلمة بالعربية. بل أزعم في هذا المقام أن تنبه الأقدمين إلى أصل مثالي مفترض للتركيب - وإن لم ينطق به - هو الذي اقتضى بصورة منطقية تدريجية القول بالعامل والعلة والإعراب التقديري؛ لأن الأصل المفترض في هذا السياق إنما يحيل على ما استقر في ذهن المتكلم والسامع من نظام ذهني جمعي، ومما لو غيره المتكلم أو عدل عن النطق به لفهم السامع ما غُيِّر أو حذف. ومن ثم عرف السامع «العامل» الذي جعل كلمة ما في التركيب الذي نطق به المتكلم منصوبة أو مرفوعة أو مجرورة، سواء أكان ذلك العامل مذكورا في التركيب أم كان منويا فقط. وعرف تبعا لذلك «العلة» التي قامت في ذهن المتكلم حين جاء تركيبه على وجهه. ولا مفر أيضا من التسليم بأن السامع هنا سيعلم بالضرورة الحركة المنوية فيما يمنع من ظهور الحركة عليه مانع ما، كأن تكون الكلمة مبنية أو جاء بدل المفرد جملة أو شبه جملة أو اقتضاء حركة المناسبة أو نحو ذلك، وهو ما يسمى بـ «الإعراب التقديري»[13]. وسنقف في السطور التالية وقفات موجزة عند العامل والعلة والإعراب التقديري والتأويل، لعل ذلك يضفي مزيدا من البيان عليها.

١- العامل

لم تحظ قضية من قضايا النحو بمثل ما حظي به الكلام في العوامل النحوية. ويوشك العامل أن يكون عند المجددين، وأصحاب دعوات التيسير، ومَنْ ثاروا على منهج العرض النحوي قديما وحديثا، العقبة التي يجب أن تزال ويقضى عليها، بدءا بابن مضاء القرطبي وانتهاء بالشادين في الدراسات اللغوية في جامعاتنا اليوم. ولو استعرضت النصوص التي يدعو فيها الباحثون بالويل والثبور على العامل ومن اعتنق القول به، والتي يكادون يجمعون فيها - كما لا يخفى على متابع - على تأكيد أن القول بالعامل سفسطة، وأثر من آثار المنطق في الثقافة العربية، ورجم بالغيب، ووسيلة من وسائل تسويغ ما لا يتفق مع القواعد...، ونحو ذلك، لاستغرق ذلك من الدراسة عشرات الصفحات. وتكاد وجهة نظر الغالبية العظمى منهم في العامل تتلخص في أن القول به لا يوائم المنحى الوصفي الذي تتخذه الدراسات اللغوية الحديثة. وسأكتفي هنا للإيجاز بعرض أهم ما ورد عند باحث واحد، أفرد لتفصيل القول في قضية العامل النحوي بين القدماء والمحدثين كتابا كاملا، هو الدكتور خليل عمايره في كتابه «العامل النحوي بين مؤيديه ومعارضيه، ودوره في التحليل اللغوي»[14]، نموذجا لنظر الباحثين المحدثين في العامل النحوي كما جاء عند الأئمة القدماء.

عرض عمايره في كتابه وجهات نظر من عارض فكرة العامل، أو من روي عنه أنه عارضها، فذكر من القدماء: قطرب، وابن جني، وابن مضاء، ومن المحدثين: إبراهيم مصطفى، ومهدي المخزومي، وإبراهيم أنيس، وتمام حسان، ثم عرض وجهة نظره هو. أما قطرب فإن عبارته الشهيرة التي مفادها أن الحركات جاءت في نهايات الكلمات ليمكن للمتكلم وصل الكلمات بعضها ببعض، فهم منها عمايره أن قطرب ينكر الإعراب. وعندي أن هذه العبارة - كما نقلها عنه الزجاجي في الإيضاح[15] - لا تُفْهِم ما فهمه منها إبراهيم أنيس من إنكار الإعراب[16]، ولا ما فهمه منها عمايره من إنكار العامل. بل عندي أن عبارته تندرج ضمن التعليل لكون نهايات الكلمات العربية حركات، فهي من باب بيان الحكمة ومن بعض ظواهر اللغة. على أن عمايره لم يرض عما نسب إلى قطرب من إنكار حركات الإعراب[17]. وأما ابن جني فقد استشكل الباحث قوله في كتابه الخصائص: «وإنما قال النحويون: عامل لفظي وعامل معنوي، ليروك أن بعض العمل يأتي عن لفظ يصحبه، كـ «مررت بزيد، وليت عمرا قائم» وبعضه يأتي عاريا من مصاحبة لفظ يتعلق به، كرفع المبتدأ بالابتداء، ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم. هذا ظاهر الأمر وعليه صفحة القول. فأما في الحقيقة ومحصول الحديث فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو للمتكلم نفسه، لا لشيء غيره. وإنما قالوا: لفظي ومعنوي، لما ظهر من آثار فعل المتكلم بضمامة اللفظ اللفظ، أو باشتمال المعنى على اللفظ»[18]. ومع أنه قال ذلك لم يره عمايره قد ثبت على الرأي الذي فهم من قوله هذا أنه ينكره، بل أثبت ابن جني العامل في مواضع لا تحصى. فذهب عمايره في حل هذا الإشكال إلى القول: «ولكن ابن جني لم يثبت على هذا الرأي، وربما لم يكن يمثل عنده نقطة رئيسة في تفكيره اللغوي»[19]. وأقول: بل كان نقطة رئيسة في تفكيره اللغوي، ولهذا ثبت على القول بالعامل. ذلك لأن نصه السالف واضح أشد الوضوح في بيان المقصود بالعامل عند سيبويه والنحاة، فلا إشكال يحتاج إلى توجيه، ولا تعارض يحتاج إلى حل. ويقال هذا الكلام أيضا في الرد على استناد ابن مضاء في رأيه الآتي على قول ابن جني أيضا. وهذا المعنى الذي أرى أنه المراد من كلام ابن جني يفسر لنا أيضا ما استشكله الباحث نفسه من تكرار القول الذي قاله ابن جني عند الرضي، من غير أن يبدو على الرضي أنه تخلى عن فكرة العامل. قال الباحث: «ويبدو أن من النحاة من استحسن القول بـ «العامل المتكلم» كما نوه ابن جني، ولكنها بقيت كلمات لم تقدم منهجا يذكر في تبرير الحركة الإعرابية. فالرضي - مثلا - يقول بهذه الفكرة موضحا إياها، ولكنه عند التصنيف لا يلقي لها بالا»[20].

يندرج الرأي المشهور عن ابن مضاء، الذي أورده في كتابه «الرد على النحاة» ضمن الآراء الصريحة في الثورة على العامل النحوي، وهو الرأي الذي فتح بابا للمحدثين جميعا للدعوة إلى هدم نظرية العامل وإزالتها عن طريق البحث النحوي الحديث، وهو ما جعل عمايره في

إيراده هنا، وجعل غيره من أصحاب دعوات الإحياء والتجديد والتيسير وإحلال الوصفية مكان المعيارية... إلخ، ينظرون إلى عمل ابن مضاء بوصفه عملا جريئا رائدا، بل هو الخطوة الأولى في اتجاه فك النحو من الأغلال. ويستند ابن مضاء في إنكار العامل إلى نص ابن جني المذكور، غير أنه يجادله في مسألة نسبة الأصوات إلى فعل المخلوق أو الخالق. «وأما العوامل النحوية فلم يقل بعملها عاقل، لا ألفاظها ولا معانيها، لأنها لا تفعل بإرادة ولا طبع»[٢١]. ويكاد عمايره - في موضع من كتابه - يقترب من الصواب في توجيه نص ابن جني، لولا أنه يريد أن يعرض بعدُ بديلا من عنده للعامل، واعترافه بأن كلام ابن جني صريح في إفادة معنى العامل كما يريده النحاة الاوائل يفوت عليه فرصة عرض مقترحه الخاص به. بل أزعم أنا أنه نطق بالصواب في هذا الموضوع، ثم تعامى عنه بعد. قال: «والذي نراه أن نص ابن مضاء الذي اعتمد فيه على رأي ابن جني يمكن أن يذهب به إلى أن المتكلم في الحقيقة لا يرفع وينصب ويجزم ويجر من غير قانون أو قيد، وإلا وقع ما يخشاه كل باحث غيور على هذه اللغة، وهو ما يسمى بفوضى اللغة، ولأخذ كل متحدث يرفع وينصب ويجر ويجزم كما يريد، بل لأخذ تارة يرفع وأخرى ينصب أو... في تركيب جملي واحد. ولذا نرى أنه يقصد أن المتكلم في نيته ومكنون نفسه وعقله يعرف أنه يريد معنى معينا فينطق بالكلمة التي تؤدي هذا المعنى، ثم يعطيها الحركة المناسبة لها»[٢٢].

ويلخص الباحث ما أتى به المحدثون بدلا من العامل. فيؤكد أن ذلك يتلخص عند إبراهيم مصطفى في كتاب الإحياء في القول بأن الضمة علم الإسناد، والكسرة علم الإضافة، والفتحة لما عدا ذلك. ويأخذ عليه وعلى تلميذه الدكتور مهدي المخزومي في كتابيه «في النحو العربي: نقد وتوجيه» و«في النحو العربي: قواعد وتطبيق» دمج المبتدأ والفاعل ونائب الفاعل جميعا في الإسناد على ما بين الثلاثة من تباعد في المعنى ونوع التركيب. ويقال مثل ذلك في دمج المعاني التي تندرج تحتها المنصوبات والمجرورات. هذا إلى التنبيه على جذور آراء إبراهيم مصطفى التي تعود إلى الزمخشري في المفصل وابن يعيش في شرحه[٢٣]. ويتلخص القول بإنكار العامل عند إبراهيم أنيس فيما عرضه في قصة الإعراب المشهورة، معتمدا على عبارة قطرب السابق ذكرها. ويكتفي في الرد على الثلاثة بإيراد عدد من نصوص علماء العربية التي تؤكد أهمية الحركة الإعرابية في الدلالة على المعاني[٢٤].

أما إمام اللغويين المحدثين الدكتور تمام حسان فيعتمد المنهج الوصفي في النظر إلى الجمل والتراكيب، ويذهب إلى القول بـ «تضافر القرائن» في الجملة للوصول إلى المعنى الدلالي فيها، بديلا لخرافة اسمها العامل. والقرائن عنده «مادية، وعقلية، وقرائن التعليق». ولم يعترض الباحث في كتابه على ما عرضه تمام، بل أضاف إلى ذلك رأيه هو، ويتلخص في أن تراكيب العربية تتكون من جملة توليدية نواة، هي الحد الأدنى للجملة، اسمية كانت أم فعلية. ويطرأ

على الجملة النواة أعمال توسيعية لها بعناصر تحويلية خمسة، هي: الترتيب، والزيادة، والحذف، والحركة الإعرابية، والتنغيم، وكأنه يرى فيما عرضه هو والدكتور تمام تفسيرا لجميع ما يحدث في الجملة من تبديل أو تغيير ظاهر، وغني عن الكلام أنه لا يعترف بما هو غير ظاهر ملموس في التركيب.

وعندي أن ما عرضه الباحثون - مع تقديري لكل مجتهد يسعى بصدق إلى تجديد النحو والإضافة إليه - لم يكن ما جاءوا به جميعا لينقض فكرة العامل النحوي كما أفهمها، بل لا أبالغ إن قلت: إن جهودهم التي عرضها عمايره تضافرت في إظهار الدلالة على أهميته. إذ إنهم من جهة سعوا إلى إيجاد البديل، وهو ما يشعر بضرورة التوصل إلى تفسير لما يعتري التركيب. ومن جهة أخرى لم أر منهم أحدا خرج في تفسيره الذي عرضه عما يقتضيه العامل، أو عارضه بما يجعله ينتفي البتة، اللهم إلا إذا أخذنا برأي من يدعو إلى الوقوف عند الظاهر من وصف العبارة وعدم الولوج إلى تحليلها تحليلا عميقا يكشف عن مكانها من النظام اللغوي، ولا أقول به، لأن الوقوف عند الوصف السطحي للعبارة في نظري وقوف عند الخطوة الأولى وإحجام عن متابعة الخطوات الأخرى التي تروم الغوص في اللغة وتحليلها. ولا أظن أن تضافر القرائن بحسب ما عينه الدكتور تمام، وتابعه عليه خلق كثير[35] - وهو أكثر الآراء السابقة تماسكا - يستطيع الإفلات والخروج من تحت مظلة العامل النحوي الذي هو تسمية للربط بين النظام الذهني وما يظهر على العبارة، وهو ما يفهم من نص ابن جني لما سمي بالعامل، كما تقدم.

لقد ذهبت المدرسة التوليدية التحويلية المعاصرة - بعد أن ساد زمنا المنهج الوصفي المعارض لتفسير ما ليس ظاهرا ملموسا - إلى القول بالعامل النحوي كما ورد عند نحاة العربية الأوائل. وليس غريبا أن تتفق هذه المدرسة مع نحاة العربية في القول بالعامل، كما لو كانت امتدادا للدرس النحوي العربي. بل من الطبيعي - في نظري - أن يحصل هذا الاتفاق من غير تأثير مباشر أو غير مباشر بالنحو العربي، لأن طبيعة الدرس والنظر في الظاهرة اللغوية من حيث الوصف والتفسير واحدة[36]، ولأن وضوح الرؤية عند التحليل اللساني في العلاقة بين المقدرة والأداء لا بد أن تكون من ثماره هذه المسائل والقضايا التي انطلق منها علماء العربية قديما، ويُعنى بها اليوم غيرهم من أصحاب العلم اللغوي المعاصر.

ينطلق تشومسكي رائد المدرسة التوليدية التحويلية المعاصرة من العامل النحوي محورا رئيسا لتفسير ما يطرأ على التركيب. وهو ما يؤكده الدكتور حسن الملخ فيقول: «ويؤمن تشومسكي بالعامل حتى أن الربط العاملي (GB) من أهم مرتكزات التفسير في نظرية النحو الكلي. وهي تنطلق من منطلقين، **الأول**: ضرورة وجود أثر Trace للعامل في الجملة. **والثاني**: ضرورة فصل المعاني الملبسة، بتحديد مجال تحكم كل عامل»[37]. ويذكر الباحث أن غاية العامل

في التفسير الكلي في هذه المدرسة «تحديد البنية الأصلية، لتفسير ما طرأ على الأداء الفعلي من تغيُّر أو تقديم أو تأخير أو نحو ذلك»[٢٨]. وواضح أنه يقصد بالبنية الأصلية الذهنية المتصورة، وبالأداء الفعلي للبنية السطحية المتكلمة. هذا ولا أرى أن الحاجة تمس إلى الإفاضة في تأكيد أهمية العامل في مباحث التوليديين، فذلك أمر هو من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى بيان.

ذكر غير واحد من الباحثين المحدثين في الغرب أن ما حققته الدراسات اللغوية المعاصرة لفت الأنظار إلى أهمية كثير من منجزات الدرس النحوي العربي التي لم يكن لِيُلْتَفَت إليها من قبل. ومن أهم هذه المنجزات نظرية العامل النحوي. فقد نوهت - على سبيل المثال - ماريا روزا مونيكال بعدد من الأمور في الدرس النحوي العربي، من بينها «نظرية (العوامل) التي طورها النحاة الصيفيون بوصفها جزءا من تحليلهم للغة. وهي مفهوم مجرد معقد للكيفية التي تكون فيها كلمة واحدة - قد لا تكون حتى جزءا من الملفوظ - قادرة على أن تحكم كلمة أخرى وبقية الجملة. وبالمناسبة، فإن هذا المفهوم هو مفهوم للتحليل النحوي الذي لم يكن ثوريا من حيث الأفكار اللاتينية الرومانثية في القرن الثاني عشر الميلادي حول الكيفية التي تعمل بها اللغة فحسب، بل هو أيضا ثوري بطريقة محيرة بالنسبة إلى متحدثي الإنجليزية أو اللغات الرومانثية الذين يتعلمون العربية في وقتنا الحاضر»[٢٩]. وهذا باحث غربي آخر هو جوناثان أوين في كتابه (The Foundation of Grammar)، عرض الدكتور حمزة المزيني ما جاء في فصل منه بعنوان (Structure, Function, Class and Dependence)، يذهب في معرض الإشارة إلى الإطار الذي يحدد النحو العربي إلى ما لخصه المزيني بقوله: «وقد قادهم البحث إلى فكرة «العامل» التي تظهر أنهم لم يكونوا ينظرون إلى الكلمات في الجملة على أنها نتيجة لتتابع عشوائي. فهذه الكلمات يحكم بعضها بعضا، فوجود كلمات يستدعي وجود كلمات أخرى، ووجود كلمات معينة يوجب إعرابا معينا في كلمات تتبعها. وهذا ما يوضح نظرتهم إلى أن اللغة نتيجة لتركيب محكم. وعندما يقارن أوين هذه الافكار بإحدى المدارس اللسانية لتحليل الجمل، وهي مدرسة «نحو التعليق dependency grammar» يجد أن النظريتين تقولان الشيء نفسه. ويستمر في عقد مقارنات أخرى كلها تشير إلى هذه المتشابهات»[٣٠].

وأخيرا ينبغي أن يفهم العامل النحوي في الدرس التراثي في ضمن جملة من الأصول متصلة لا ينفصل بعضها عن بعض، سبق ذكر بعضها وسيأتي ذكر البقية الباقية منها، لا أن ينظر إليه مفسرا وحيدا؛ لئلا يرد عليه قصوره عن شمول جميع ما يمكن أن يرد في التركيب، كما سيأتي. وهي أصول تتضافر وتتضام في التفسير والتحليل. لعل أقرب تلك الأصول إلى العامل، فيأخذ كل واحد منهما برقاب الآخر، ما يسمى بـ «العلل النحوية». ذلك أن الوصول إلى العلة النحوية وصول إلى ما قام في عقل المتكلم وعرفه السامع، أي: رد نماذج الاستعمال

المنطوقة إلى النظام الذهني المتصور في عقول أصحاب اللغة. وذلك ما يعرف في الدراسات اللغوية الحديثة بـ «المعرفة اللغوية»[٣١]، وقد يعبر عنه أحيانا بـ «معرفة المتكلم للغته»، وهذا ما ستعرضه السطور التالية.

٢- العلة

يغني عن بسط القول في أن العلة إن هي إلا بيان، ما قام في عقول متكلمي اللغة حين ينطقون التراكيب، مقولة الخليل بن أحمد المشهورة: «إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها عِلَلُهُ، وإن لم ينقل ذلك عنها. واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه. فإن أكن أصبتُ العلةَ فهو الذي التمست، وإن تكن هناك علة له فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل دارا محكمة البناء عجيبة النظم والأقسام، وقد صحت عنده حكمة بانيها بالخبر الصادق، أو بالبراهين الواضحة والحجج اللائحة. فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال: إنما فعل هذا هكذا لعلة كذا وكذا، وبسبب كذا وكذا، سنحت له وخطرت بباله، محتملة لذلك، فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة. إلا أن ذلك مما ذكره هذا الرجل محتمل أن يكون علة لذلك. فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هو أليق مما ذكرته بالمعلول فليأت بها»[٣٢]. وهذه ألفاظ الخليل بن أحمد بحروفها تؤكد، بما يدع مجالا للشك، أمرين، **أحدهما**: طبيعة العلل النحوية في صورتها التي ارتكز عليها البحث عند جيل الرواد. **والآخر**: المنحى الذي اتخذته الدراسات النحوية المبكرة، وهو تحليل الظاهرة اللغوية بصورة ترد المنطوق منها إلى الذهني المتصور[٣٣]، لا مجرد وصفها لأغراض تعليمية، أو معرفة الصواب والخطأ منها.

ولما كانت غاية المدرسة التوليدية المعاصرة تجاوز حدود الوصف الظاهري للعبارة كما رسمته المدارس الوصفية قبلها إلى معرفة ما قام في عقول المتكلمين[٣٤]، كما كان ذلك أيضا غاية الخليل وسيبويه من رواد النحو الأوائل، عنيت هذه المدرسة اللغوية الحديثة بالعلل النحوية على النحو الذي ذكره الخليل في عبارته السابقة. «يؤمن تشومسكي بأن أي لغة بشرية طبيعية تخضع لنظام دقيق يختفي وراء قواعدها في النحو والصرف. فتفسير اللغة سعي للبحث عن السر الذي يجعل القاعدة النحوية صحيحة منتجة لعدد لا نهائي من التطبيقات، وهذا ما يؤمن به نحاة العربية عموما عندما يطلبون الحكمة في القواعد التي وضعوها للنحو العربي. ويؤمن تشومسكي بأن تناول المادة اللغوية بالوصف والتصنيف لا يمكن أن يكون موازيا لحقيقتها في العقل»[٣٥].

لقد كان للتعليل النحوي الذي شرعه الخليل - كما اتضح من كلامه المذكور سابقا - الفضل في إعطاء الدرس النحوي صفة «العلمية»، مثلما رامت العلمية المدرسة التوليدية التحويلية

بالتفسير لا بالوصف، إذ لو توقف الخليل وسيبويه عند الوصف دون التعليل لكان عملهم أقرب إلى عرض مادة اللغة منه إلى النحو، ولجعلوا الأسس التي بنوا عليها قواعدهم مجهولة مبهمة، علينا نحن أن نجهد في التوصل إليها. وللخليل أيضا الفضل في دعوة الخالفين إلى التأمل في العلل التي قامت في عقول المتكلمين والحكمة التي توخوها في النطق بكل تركيب على هيئته التي جاء عليها، فليس أمر التأمل والدراسة بمقصور على أحد دون أحد. يقول الدكتور المزيني: «ومن أهم ما تميزت به الدراسات النحوية العربية المبكرة، أنها ميزت بين اللغة بوصفها مادة لغوية، وبين النحو بصفته علما يهدف إلى تفسير الانضباط والاطراد في هذه المادة اللغوية. ومن الشواهد على هذا التمييز ما يقوله ابن جني في كتابه الخصائص مثلا. فهو يقول: إن النحو «... علم منتزع من العربية. فكل من فرق له عن علة صحيحة، وطريق نهجه، كان خليل نفسه، وأبو عمرو فكره»[٣٦].

أعتقد جازما أن العلل الثواني والثوالث هي لب التحليل اللساني العميق وجوهره، لأنها محاولة للإجابة عن السؤال بـ «كيف؟» و«لماذا؟» في آن معا. إذ تروم العلة تجاوز مرحلة الوصف الساذج إلى مرحلة أدق، هي من جهة النظر فيما أضمره المتكلم مما استقر في نفسه واستشعره وشعر به في دواخله، وهذا هو الوصول إلى السبب، والنظر من جهة أخرى في الصورة التي عبر بها عن مكنونه بتعبير معين دون آخر، وما اختزله من الصور أو حذفه أو زاده أو اقتصر عليه... إلخ، وهذا نظر في الكيفية. وينبغي أن نعلم أن دراسة الظاهرة دراسة علمية لا بد فيها من السؤال عن كثير من جزئياتها بكيف ولماذا. أما العلل الأول فتقف عند مرحلة أولية من دراسة الظاهرة، سبق أن قلنا: إنها المرحلة التعليمية التي لو وقف عندها دارسو النحو القدامى ولم يجاوزوها ما عُدّ جهدهم - فيما أرى - شيئا يذكر. وعندي أن الفرق بين الدعوة إلى التعليل والدعوة إلى تركه هو في حقيقة الأمر فرق بين الدعوة إلى تعليم اللغة على هيئتها لمن لا يعرفها والدعوة إلى دراستها والبحث فيها. ولم ينشأ النحو في نظري لغاية تعليمية، كما سيأتي. على أن التعليل لغاية تعليمية ضروري في كثير من الأحيان أيضا.

٣ - الإعراب التقديري

لا أشك في أن الإعراب التقديري ضرورة لا يستطيع تجنبها أحد. إذ لا يسع أحد من المعربين أن ينجح في التخلص من الإعراب المحلي أو المقدر، حتى على فرض التسليم بقلة جدواه في التعبير عن مظاهر العبارة، ما دام اللفظ يعرف في الحال التي يظهر فيها عليه الإعراب في عبارة مشابهة. لأن الخبر المفرد الذي يظهر عليه الإعراب مثلا لا مفر من أن تقدر فيه الحركة الإعرابية إن حلت محله جملة. وكذا لو أضفت مبتدأ أو خبرا أو فاعلا أو مفعولا إلى اسم مفرد، فظهرت على المضاف حركته، لا بد أن يكون في حال إضافته إلى ياء المتكلم من تقدير الحركة نفسها، وهكذا. بل إن عدم التقدير هو الأعسر والجالب للاضطراب

عند المتعلم، لعدم اطراد الأحكام. ثم إن عدم التقدير معناه هنا تجاهل ما قدره المتكلم وشعر به السامع؛ لأن المتكلم نفسه سيعود إلى إظهار الحركة متى رأى ظهورها ضروريا. وهذا أمر يلاحظه كل متكلم للعربية بصورة بيّنة لا لبس فيها. فالإعراب التقديري على هذا - فيما أعتقد - صورة من صور التعبير عن المعرفة اللغوية، وترجمة دقيقة لما قام في عقل المتكلم.

ويشبه الأعراب المحلي من حيث بيان البنية المتصورة من خلال المنطوقة بعض صور الإعلال مقارنة بمثلها في الصحيح. فلو تأملنا مثالين نحو «الترامي، والتقاتل» لوجدنا المتكلم يريد نطق التفاعل من الرمي بالصورة نفسها من القتل، غير أن حرف العلة في الوزن نفسه عدل به عن الضمة في الصورة المعتادة المطردة عنده في أمثل من نحو «التقاتل، التناصر، التكافل، التراكم، التضارب... إلخ، وهي عنده مرادة منوية، إلي صورة أخرى جاء فيها الكسر بدلا من الضم. فلا بد إذا من تقدير تلك الصورة المنوية المستقرة في ذهن المتكلم. ولو نظرنا إلى ما بين نحو «الإكرام» ونحو «الإيجاز» مثلا لوجدنا مثالا آخر يشبه المثال السابق في لزوم قلب فاء الكلمة التي هي الواو إلى ياء بسبب الكسرة، وهكذا. فلو لم يعتد بالأصل المقدر فيها لكان ذلك تجهيلا باللغة وتجاهلا لبنيتها الصحيحة. وينطبق ذلك على قال وباع ونحوهما، وإن دعا كثيرون إلى تجنب تقدير الأصل فيها[٣٧]. وهذا ينقلنا إلي الكلام على التقدير الأعم، وهو التأويل.

٤ - التأويل

كثيرا ما تئول التأويل النحوي - بمعنى تقدير أصل غير منطوق به تخرج على مقتضاه العبارة المنطوقة - عند المحدثين تناولا يسيء إلى معناه الذي أراده له القدماء. ويحسن هنا أن نورد بإيجاز نماذج لفهم بعض المحدثين قضية التأويل النحوي، ثم نذكر موطن الخلل في هذا الفهم. ويكفي عرض خلاصة ما فهمه في هذه المسألة باحثان، ألف كل منهما كتابا في التأويل. والكتابان هما: «ظاهرة التأويل في الدرس النحوي» للدكتور عبدالله الخثران[٣٨]، و«ظاهرة التأويل في إعراب القرآن الكريم» للدكتور محمد عبدالقادر هنادي[٣٩].

اما الأول فقد أعلن مؤلفه منذ أول سطر في المقدمة فهمه الخاص للتأويل، وأرى أنا أنه بعيد من الصواب، وإن كان يشترك معه في هذا الفهم - كما لا يخفى - غالبية الباحثين المحدثين العظمى. يقول المؤلف في مفتتح مقدمة الكتاب: «التأويل في المصطلح النحوي يعني النظر في الأساليب التي ورد ظاهرها مخالفا للأحكام والأقيسة التي استنبطها النحاة واعتمدوها، ومحاولة توجيهها وجهة تجعلها متفقة مع هذه الأحكام والأقيسة غير مخالفة لها. فهو يأتي بعد اكتشاف الأقيسة والضوابط. ويتمثل فيه الميل إلى إخضاع ظواهر اللغة لنظام محكم ومطرد تعبر عنه الأقيسة والضوابط»[٤٠]. ويؤكد الباحث مرة أن النحاة «وجدوا أمامهم شواهد فصيحة تخالف ما توصلوا إليه من أحكام، بل أحيانا تهدمها، فلجأوا إلى التأويل»[٤١].

ولذلك نجده مرات يؤيد المسائل التي أجازها الكوفيون، لأنهم عنده أحسنوا إذا انتهجوا «نهجا بإجراء الكلام في الغالب على حسب الظواهر، والتخفف والتقليل من صور الحذف والتقدير، والتهوين من شأن العامل»[42]. و«منهجهم أقرب إلى المنهج الشكلي، أو وصف النص حسب مقوماته الشكلية، دون اللجوء إلى افتراض أمور وتخيل أخرى»[43]. وهذا ما جعل الباحث يستحسن اختيار الكوفيين إجازة عدد من المسائل، مثل: إعمال اسم المصدر عمل المصدر، وجواز العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجار معه، وصحة الفصل بين المتضايفين بمنصوب المضاف مفعولا به أو ظرفا أو بالقسم، ونحو ذلك[44]، اعتمادا منه في تأييد مذهب الكوفيين على قراءات قرآنية وشواهد شعرية، ظانا أن مجرد ورود الشاهد، بأي صورة كانت، كافٍ في هدم الأحكام والأصول. وسيأتي بعد قليل التعليق على هذا المنحى الذي نحاه كثير من الباحثين غيره.

وأما الدكتور هنادي فقد بنى كتابه كله من أوله إلى آخره على فكرة لخصها في: «الدفاع عن فكرة الاعتماد على النصوص القرآنية في وضع القواعد النحوية، وتقديم النص على القاعدة أيا كان مصدرها وصاحبها»[45]. ولذلك راح الباحث يلغي مقاييس النحاة التي لا يتفق مع مفهومها قراءة قرآنية متواترة. فيقول: «لم ألتفت في دراستي إلى الأقيسة النحوية التي كان يستشهد بها فريق من النحاة لرد القراءات السبعية»[46]. وهو يرى - بحسن نية - أنه بعمله هذا يخدم القرآن الكريم ولغته، وأنه بكتابه هذا يرد كيد الكائدين، ويذود عن القرآن ذود المناضلين، إذ يقول: «الحق مع من قال: هكذا قال القرآن الكريم، وهكذا كانت قراءاته المتواترة»[47]. وهو بهذا الدفاع المتوهم يسير على خطوات أستاذه الدكتور أحمد مكي الأنصاري[48]، ويستند هو وأستاذه في اختيار هذا النهج إلى ظاهر أقوال بعض السلف[49].

والخلل عند هؤلاء الذين تقدم ذكرهم - وغيرهم كثير - يكمن في فهم الصفة التي جاء عليها عدم الأخذ بالشواهد، والمنحى الذي حكم عمل التأويل برمته، والذي بناء عليه لا يمكن للشواهد في أحوال معينة - مهما كثرت - أن تدخل في القاعدة. ولن يصلح هذا الخلل إلا بفهم قضية التأويل فهما غير الذي عُرض في الكتابين وما يسير على شاكلتهما. ولا بد في هذا السياق أيضا أن يفهم فهما جليا مصطلحا «القياس» و«الشذوذ»، أي: يجب أن تتضح صورة دراسة العربية في مستويين، هما: القاعدة والاستعمال. وهو الأمر الذي سار عليه النحاة الأوائل على بينة، وعَجَزَ عن إدراكه بعض المعاصرين.

اتخذ التقعيد النحوي مسار التعبير عن النظام الذهني الذي يشترك فيه المتكلم والسامع، وهو ما تعبر عنه القاعدة النحوية المنصوص عليها. فإذا ورد نموذج منطوق منطبق تمام الانطباق على ما في الذهن لم يكن هناك شذوذ البتة، وهنا لا إشكال؛ لاتحاد المتصور والمنطوق. أما إذا اختلفا فإن هناك احتمالات: إما أن المتكلم يسير في النظام نفسه الذي

جاءت بموجبه القاعدة، لكنه حذف أو قدم أو أخر أو استغنى بذكر شيء عن شيء... إلخ، اعتمادا على فطنة السامع، والتأكد من معرفة المقصود المنوي. فيكون هنا التقدير لما حذف، أو قُدِّم أو أخِّر... إلخ، من عمل النحوي. وإما أن المتكلم خرج عن دائرة نظام ما إلى نظام آخر، فيكون توجيه كلامه، بتعيين شذوذه عن هذا النظام وقياسيته نظرا إلى النظام الآخر حينا، وتعيين خروجه نهائيا عن ذلك النظام المعين وعن غيره حينا آخر، لكن ذلك يحدث غالبا بسبب، لا اعتباطا. وتتعدد الأسباب بحسب ظروف الحدث الكلامي نفسه، إذ قد يكون من بين أسباب الشذوذ أغراض بلاغية تتعلق بالمستوى الشعري أو مستوى النظم القرآني المغاير بالضرورة لنظم الكلام المعتاد في الحياة اليومية. وهنا لا يعني وصفه بالشذوذ إلصاق صفة الرداءة به، بل المعنى هنا خروجه عن النظام السائد المتبع في مثله، بل ربما يأتي الوصف بشذوذ شيء من الكلام عن المعهود في مثله، والاختلاف عنه، في سياق مدحه والإشادة به.

حَكَمَ النحاة بعدم إعمال اسم المصدر، وهو صحيح. وجاء في الشعر قول الشاعر: «وبعد عطائك المائة الرتاعا»، وهو شاذ، وفي الوقت نفسه قياسي أيضا. فكيف تكون هذه الأحكام جميعا صحيحة على ما بينها من تناقض؟ وقبل أن أورد الإجابة سأورد مسألتين أخريين وأجيب عنها جميعا. ولولا إرادة الاختصار لأوردت عشرات المسائل ينطبق عليها ما أثبته هنا، غير أني حاولت تنويع القضايا بتنوع المسائل الثلاث. ثانية المسائل هي: «تمنع القاعدة النحوية الاشتقاق من الجثة، لكن العرب قالت: استأسد، واستنوق، واستحجر. بل ذكر عبدالله أمين في كتاب الاشتقاق[٤٠] عشرات الأمثلة المسموعة عن العرب، وأصدر المجمع اللغوي قرارا يوصي فيه بإجازته، مستندا إلى كثرة الأمثلة المسموعة»[٤١]. وأقول: إن الاشتقاق من الجثة شاذ شديد الوضوح في الشذوذ، قياسي شديد الوضوح في القياسية. وأقول أيضا: لا يحتاج المجمع اللغوي إلى بحث المسألة، وليست المسألة مما يحتاج إلى قرار، ما فهمنا أصل المسألة وفرعها، وموطن الامتناع وموطن الجواز. والمسألة الأخيرة هنا تقدير فعل بعد «إن» الشرطية إن دخلت على اسم، في نحو قوله تعالى ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك فأجره**﴾[٤٢] وهي مسألة مشهورة طالما اتخذها المحدثون نموذجا لتكلف التقدير وتعسف التأويل.

وللإجابة عن **المسألة الأولى** أقول: إن استعمال الشاعر كلمة «العطاء» بمعنى المصدر (إعطاء) اعتمد فيه على فطنة المتلقي صاحب السليقة، الذي لن يحملها على بابها المنصوص عليه في النحو باسم «اسم المصدر» البتة مع وجود المعمول بعدها، لأنها لو جاءت اسم مصدر كما تقتضي صيغتها لاستعملت في سياق توزيعي آخر ليس لها فيه معمول. لكن المتلقي في الوقت نفسه لو طلب منه أن يضعها في مكانها المناسب المستفاد من الصيغة ما وضعها إلا مع أسماء المصادر، ولكان يستعملها هي أو مثيلاتها بكثرة في السياق الذي لا تعمل فيه، وهو نفسه السياق الوارد في لغة العرب بكثرة واطراد، وبناء عليه جاءت قاعدة عدم عملها، لأن

النحاة استقروا النظام الذهني واستقصوه فوجدوا أن اسم المصدر الآتي على بابه لا يعمل، من هنا نستطيع أن نقول: إن اسم المصدر - بحسب النظام الذهني المطرد عند العربي - لا يعمل، فالمسألة من هذه الزاوية شاذة، ولا تلغى القاعدة بوجود هذا الشاهد. ومن زاوية أخرى هي مسألة تصبح بالتأول مردودة إلى قاعدة المصدر التي هي قياسية، فنقول: إن تأويلها هو استعمال اسم المصدر في هذه العبارة مصدرا، ولذا تضاف إلى مسألة قياسية عمل المصدر ونظامه المطرد. أما إذا قلنا: وقد يعمل اسم المصدر، ثم استشهدنا بالشاهد المذكور، كما يريد هنادي والخثران، فإننا نكون أسأنا إلى النظام الذي ضبطه النحاة واجتهدوا في ضبطه بعد سبر نظام الذهن العربي المطرد، بدعوى ورود الشاهد.

وللإجابة عن **مسألة الاشتقاق** من الجثة أقول: إن النحاة أصابوا حين أثبتوا أنها في النظام الذهني لمتكلمي العربية مسألة لا تجوز، إذ لم يقم في عقل العربي الاشتقاق من الجوامد التي ليست بمعان، فلا يعهد في لغته الاشتقاق من نحو «الباب والنافذة والبيت والجمل... إلخ»، والقاعدة على هذا صحيحة وصائبة. لكن الأسماء التي من هذا القبيل يلازمها أمور هي معان في الأصل، فيلازم الأسد الشجاعة، ويلازم الناقة مقارنة بالجمل الأنوثة، ويلازم الحجر اليبس... إلخ. فإذا نظر العربي إلى هذه المعاني واشتق منها جاز، بل اطرد مع قاعدة الاشتقاق من المعاني. ولذا لم يرد عنهم إلا: استأسد بمعنى صار شجاعا بعد الجبن، واستحجر الطين بعد لين، واستنوق الجمل بمعنى صارت صفته كصفة الناقة وتحول عن الصفات المعتادة في الجمل، وهكذا. وهذا معناه نقل اللفظ من موقعه في النظام الذهني الخاص به إلى موقع لفظ آخر في نظام آخر، فيأخذ حكم المنقول إليه، ويسري عليه حينئذ ما يسري على هذا المنقول إليه، لأن ناقل اللفظ ومستقبله يعيان، ذهنيا، مساواة مناسبة النقل.

أما **المسألة الأخيرة**، وهي القول بتقدير فعل بعد «إنْ» في نحو قول الله تعالى **﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره﴾** فيدل هذا التقدير فيها على وعي من قدر هذا التقدير بالنظر إلى النظام الذهني العربي في استعمال «إن» الشرطية، وأرى أن هذا الجهد العلمي يقضي عليه قضاء تاما بجواز إدخالها على الاسم، بدعوى ورود الآية، وذلك لسببين: **أحدهما**: القضاء - بمجرد الإجازة على إطلاقها - على معرفة استشعار العربي لدخول الفعل بعد «إن» ذهنيا، إذ لا تستدعي «إنْ» تاليا لها إلا الفعل تحديدا. **والآخر**: التعامي عن خصوصية النظم القرآني العالي، وعن الوقوف بيانيا عند حكمة تقديم الاسم في هذا النظم المخصوص. وليس في هذا خدمة للقرآن الكريم بحال من الأحوال، كما هو ظاهر.

وبالجملة، لا بد من التأكيد، مرة أخرى، أن قضية التأويل ليست بالسذاجة التي يصورها لنا كثير من المحدثين، وهي أن النحاة - بزعمهم - سارعوا إلى صناعة قواعد معينة دون استقراء، ثم لما اصطدموا باستعمالات عربية فصيحة موثوق بها خرجوها تارة على الشذوذ

وتارة بتأويل ممجوج[٤٢]. ولا صحة عندي لهذه الدعوى على إطلاقها، ولا سداد في الرأي الداعي إلى إلغاء القواعد أو تعديلها بناء على ورود الشواهد، ولا للمناداة بالخروج من مأزق التأويل بمجرد الدعوة إلى الإجازة والتوسع في السماع كما ينسب إلى الكوفيين. ذلك أن مثل هذه الدعوات إنما هي الدعوة الصريحة - من غير قصد - إلى الفوضى من جهة، والدعوة الصريحة - من غير قصد أيضا - إلى الابتعاد عن الدراسة العلمية من جهة أخرى.

النحو بين المتقدمين والمتأخرين

إذا كنا قد ذكرنا أن النحو على أيدي أوائل النحاة قد قام على دراسة العربية دراسة علمية، بالوصول إلى القواعد الذهنية المنتظمة في عقول الجماعة اللغوية المتكلمة بالعربية، فإن متأخريهم مالوا بالدرس النحوي العلمي إلى اتجاه آخر، هو تعليم العربية لمن لا يجيد التحدث بها. فالنحو في صورته المتقدمة يمكن تسميته بنحو العلماء، أما في صورته المتأخرة فهو نحو المعلمين، وفرق كبير بين نحو العلماء ونحو المعلمين؛ نحو المعلمين (وهو نحو قل ولا تقل) عبر عنه ابن مالك بقوله: «فما أبيح افعل ودع ما لم يُبح»، وعبر عنه أيضا خير تعبير ابن جني، حين حد النحو بأنه «انتحاء سمت العرب... ليلحق بالعرب من ليس منهم». غير أن جناية المتأخرين على جهود المتقدمين لا تقتصر على تغيير طبيعة درسهم فحسب، بل كان منحى الدرس عند المتأخرين موهما أيضا بأنه المنحى نفسه الذي بدأه الأوائل، وليس كذلك.

أوهمت المرويات والحكايات التي تناقلها المتأخرون - ولا يزال يتناقلها المعاصرون - عن نشأة علم النحو العربي بأمور، منها: أن النحو اخترع اختراعا وأوجد إيجادا لغرض معين، هو صيانة اللسان من اللحن والزلل ليس غير. وأن النحو وُلد ردةَ فعل لحادثة ظهر فيها اللحن على لسان شخص (ابنة أبي الأسود الدؤلي في بعض الحكايات، وأحد المصلين عند علي بن أبي طالب أو في مجلسه في حكايات أخرى)، وحين شهد أحد العباقرة (أبو الأسود، أو علي بن أبي طالب رضي الله عنه) هذه الحادثة بادر إلى اختراع علم النحو. ومثل هذه الرواية تنفي عن العرب في حقيقة الأمر فضلا هو لهم، وهو التأمل في ظاهرة اللغة والتوصل إلى القوانين التي تحكمها والأنظمة التي تنتظمها، وإن كان صانع الحكاية يريد إثبات الفضل لهم بغيرتهم على لغة القرآن الكريم. وينبغي أن تقتضي هذه المرويات، لو صحت، علم هؤلاء المخترعين بالغيب، أي: أن الحاجة ستمس بعد ذلك بقرون إلى التوقف عند عصور الاحتجاج للمحافظة على النمط الصائب من اللغة. ذلك لأن أبا الأسود الدؤلي، والإمام علي بن أبي طالب ونصر بن عاصم وعبدالله بن أبي إسحاق ويونس والأخفش الأكبر والخليل وسيبويه والأخفش الأوسط والكسائي والفراء - على ما بين هؤلاء من سنوات طوال، تصل بين أولهم وآخرهم إلى أكثر من مائة وخمسين سنة - عاشوا جميعا في عصور الاستشهاد، وشافهوا العرب فأخذوا عنهم أمثلتهم. إذن، فاختراع النحو لصيانة

اللسان دعوى تحتاج إلى دليل، ولا دليل عليها. أما أنه علم من العلوم الكثيرة التي توصل إليها العرب فتفرض تدعمه الشواهد، لعل أوضحها: أن العلوم الأخرى لم يُروَ عن نشأتها مثل هذه الروايات، لعدم صلتها بالصيانة المزعومة. فالعروض مثلا اعتُرِف - من غير حكايات ومرويات - بأنه علم نشأ للتوصل إلى النظام الكلي للشعر العربي، وحصر قواعده وأسسه التي تحكمه، والبلاغة لدراسة أسس بناء النص الجمالي، ومن أوضح الشواهد على علمية النحو أيضا ما ذكر سلفا في المباحث المتقدمة. ولعل مما جعل المتأخرين يظنون أن النحو، منذ البدء، أسس لأغراض دراسية تعليمية لا لأغراض علمية تحليلية، أنهم وجدوا أنفسهم في العصور المتأخرة بحاجة إلى علوم الأقدمين لتعلم الصواب اللغوي، فظنوا أنه ما جاء إلا تلبية لهذا المطلب.

وسأقف في هذه المرحلة من الدراسة عند نماذج من كتاب سيبويه في «ظاهرة التوهم» تبين الفرق بين مباحث النحو المبكرة عند الخليل وسيبويه ومباحث المتأخرين كالألفية وشروحها مثلا. والغرض من هذه الوقفة كما لا يخفى في هذا السياق هو إعطاء الدليل الملموس على الدعوى التي قامت على أساسها هذه الورقة.

اللغة والكلام عند الخليل وسيبويه (التوهم نموذجا)

من يقرأ كتاب سيبويه لا بد أن يلحظ أنه مختلف أشد الاختلاف عن مصنفات المتأخرين من جهة عرض القضايا، أي: أن تناول المتأخرين للقضايا تظهر عندهم بصورة أخرى، وإن بدا بصورة موهمة لأول وهلة أن من جاؤوا بعده نظموا ملحوظاته ورؤاه نفسها، أو توسعوا فيها من غير مساس بجوهرها. والحقيقة أن الاختلاف مرجعه إلى اختلاف تام في جوهر النظر: إذ عني سيبويه - ومن قبله أساتذته، ولا سيما الخليل - بالعمل على ضبط النظام الذهني، ورد نماذج الاستعمال إلى ذلك النظام(*). وأظن أن المسألة ستتضح بعرض قضية جوهرية وردت عند سيبويه بصورة لافتة، ومع ذلك لم تجد لها طريقا في أبواب النحو عند المتأخرين، هي «قضية التوهم»، وقد اخترتها دون غيرها لسببين، **أحدهما**: أنها كافية في إعطاء صورة عن منحى الخليل وسيبويه الذهني، **والآخر**: أن في الموضوع بحثا وجدته يحمل عنوان «التوهم: دراسة في كتاب سيبويه» للدكتور أحمد جراري(**)، سأنطلق منه في هذه القراءة، لأن فيه إشارات إلى نصوص الكتاب في هذا الباب لمن أراد الرجوع إليها، ولأنه صنف النصوص بحسب الأبواب. لكني أشرت هنا إلى بعض المواضع من الكتاب لم يذكرها، وما زال في القضية مواضع من كتاب سيبويه تحتاج إلى التوسع في عرضها.

أما أن ظاهرة «التوهم» كما سماها المتأخرون - فيما عرف عندهم بالإتباع على التوهم أو على المعنى أو على المحل - تدل على أن جوهر البحث النحوي الرئيس عند الخليل وسيبويه هو النظام الذهني، فيشهد لذلك جملة من الأمور مجتمعة، منها: كثرة

مواضع وروده، وشموله أبوابا كثيرة من أبواب النحو والصرف الرئيسة، كما شملت شعر العرب ونثرهم وآي القرآن الكريم، كما سيتضح. ومنها: أن التعليل به في جميع ما يختلف به المنطوق عن المفترض - قياسا - حصوله ما أمكن يدل على أن سيبويه، ومن قبله أساتذته، لا يذهبون إلى تحكيم قواعدهم وتشذيذ جميع ما يخالفها من المسموع اعتباطا كما يقال، بل يعدو المخالف من المسموع جاريا على شيء مدرك في عقول الجماعة قد أدخلوا ما ليس منه فيه لعلاقة ذهنية معلومة. وهذا تفسير ذهني للعبارة. ومنها: أن ما توهمه المتكلم في عبارات ونماذج بعينها أوردها سيبويه ليست استثناء ولا شيئا نادرا في الحكم لا يسير معه غيره في وجهته، بل يتفق هذا التفسير الذهني مع العلل والعوامل وما إليها مما سبق ذكره. وسنرى في نصوص سيبويه الآتية كيف كان يسأل أستاذه الخليل عن العلة التي جعلت المتكلم يأتي بالعبارة على وجهها من النصب أو الرفع أو الجر أو الجزم، فيجيبه الأستاذ بجواب يجعل العلة متعلقة بـ «ما قام في عقولهم»، إذ يقول: إن المتكلم كأنه قال كذا قبل، أو كأنه لم يقل كذا، أو: توهم كذا... ونحو ذلك. فالتوهم على هذا ليس وصفا ذميما للعبارة بالقبح والندرة المطلقة، كما قد يوهم به لفظه، وفَهِمَه بعض المتأخرين، وصار، بناء على فهمهم هذا، كأنه مما لا يعبأ به، وتحرج كثير منهم من الحمل عليه، فاهتدوا إلى تسميته بـ «الحمل على المعنى، والحمل على الموضع»، ولا سيما في القرآن الكريم، مع أنه هو هو. وينبغي أن يُعلم أن كثيرا مما قال فيه سيبويه: شبهوه بكذا، أو: هو مثل قولهم كذا، أو: ألحقوه بكذا، أو: كأنهم قالوا كذا، أو: هو بمنزلة كذا... إلخ، يدخل في ضمن نماذج التوهم هذه، فيصعب إذن، حصر ما جاء في كلام العرب على وجه توهموا فيه شبها بوجه ما لشيء آخر.

تتبع الدكتور جراري مواضع وردت في الكتاب؛ حمل فيها سيبويه العبارة على التوهم، فوجدها تشمل اثني عشر بابا من أبواب النحو والصرف الرئيسة، هي: المفعول المطلق، المفعول معه، الحال، النعت، التوكيد، العطف، إعراب الفعل، الصفة الجارية مجرى الفعل، التكسير، التصغير، الوقف، الإعلال، كما وجد عند المتأخرين نماذج أخرى من أبواب... غير التي ذكرها سيبويه، بلغت فيما أحصاه الباحث ستة أبواب[٥].

وسأكتفي هنا - إيجازا - بإيراد عدد من النصوص في قضية التوهم؛ ليُعلمَ من ألفاظ سيبويه فيها، وهي ألفاظ أستاذه ضرورة، أنه يعني ما أشرت إليه فيما مضى. قال سيبويه: «واعلم أن ناسا من العرب يغلطون فيقولون: «إنهم أجمعون ذاهبون»، و«إنك وزيد ذاهبان»، وذاك أن معناه معنى الابتداء، فيرى أنه قال: «هم»، كما قال:

ولا سابقٍ شيئا إذا كان جائيا

على ما ذكرت لك». (الكتاب ٢/١٥٥ - ١٥٦)[٥٣]. وقال: «وقال الخليل رحمه الله: لا يقولون إلا «هذان جحرا ضب خربان» من قبل أن الضب واحد والجحر جحران، وإنما يغلطون إذا كان الآخر بعدة الأول، وكان مذكرا مثله أو مؤنثا. وقالوا: «هذه جحرة ضباب خربة»، لأن الضباب مؤنثة، ولأن الجحرة مؤنثة، والعدة واحدة، فغلطوا» (٤٣٧/١). وقال في باب ما ينتصب فيه المصدر المشبه به: «مررت به فإذا له صوتٌ صوتَ حمار» و«مررت به فإذا له صراخٌ صراخَ الثكلى». وقال الشاعر، وهو النابغة الذبياني:

مقذوفة بدخيس النحض بازلها
له صريفٌ صريفَ القعد بالمسد

وقال:

لها بعد إسناد الكليم وهدئه
ورنة من يبكي إذا كان باكيا
هديرٌ هديرَ الثور ينفض رأسه
يذب بروقيه الكلاب الضواريا

فإنما انتصب هذا لأنك مررت به في حال التصويت، ولم ترد أن تجعل الآخِر صفة للأول، ولا بدلا منه. ولكنك لما قلت: «له صوت»، علم أنه قد كان ثم عمل، فصار قولك: «له صوت» بمنزلة قولك: «فإذا هو يُصوِّت»، فحملت الثاني على المعنى. وهذا شبيه في النصب لا في المعنى بقوله تبارك وتعالى ﴿وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا﴾، لأنه حين قال: «جاعل الليل» فقد علم القارئ أنه على معنى «جعل»، فصار كأنه قال، «وجعل الليل» سكنا، وحمل الثاني على المعنى. فكذلك «له صوت» فكأنه قال: «فإذا هو يصوت»، فحمله على المعنى فنصبه، كأنه توهم بعد قوله: «له صوت»: يصوّت صوتَ الحمار، أو يبديه، أو يخرجه، صوتَ حمار، ولكنه حذف هذا؛ لأنه صار «له صوت» بدلا منه». (٣٥٥/١/٣٥٦). وقال: «سألت الخليل عن قول الأعشى:

إن تركبوا فركوب الخيل عادتنا
أو تنزلون فإنا معشرٌ نزل

فقال: الكلام ههنا على قولك: يكون كذا، لما كان موضعها لو قال: «أتركبون؟» لم ينقض المعنى، فصار بمنزلة قولك: «ولا سابق شيئا» (٣/٥٠-٥١).

وقد يغني عن مزيد من الإطالة في هذا المقام بنقل النصوص الإشارةُ إلى مواضع بعضها في (الكتاب). انظر مثلا مقارنة سيبويه نصب لفظ «الجماعة» في قول الشاعر:

أزمان قومي والجماعةَ كالذي

بقول الآخر: «ولا سابق شيئا». ومثله:

ونهنهت نفسي بعد ما كدتُ أفعلَه

بنصب «أفعله» (١/٣٠٥-٣٠٧). ووجوه المشابهة بين قوله: «ليس زيد بجبان ولا بخيلا»، «وما زيد بأخيك ولا صاحبَك»، بجر الأول ونصب الثاني، وبين «هذا جحر ضب خرب» بجر الصفة، ومثله قول الشاعر:

فلسنا بالجبالِ ولا الحديدا

وقول الآخر:

فإن لم تجد من دونِ عدنان والداً
ودونَ معد فلتزعك العواذل

بجر «دون» الأولى ونصب الثانية (١/٦٦-٦٨). ومشابهة ما سمي فيما بعد بعطف المصدر من «أن» المضمرة والفعل بعد الفاء السببية على المصدر المتصيَّد قبله بقول الشاعر:

مشائيم ليسوا مصلحين عشيرة
ولا ناعبٍ إلا ببين غرابها

بجر «بين»، وقوله:

وما زرت سلمى أن تكون حبيبة
إلي ولا دَيْنٍ بها أنا طالبه

بجر «دين»، مع تأكيد سيبويه الشديد أن ذلك يشبه قول الشاعر: «ولا سابق شيئا» المتقدم. (٣/٢٨-٢٩). وانظر نحواً من هذا تحليله الدقيق لأسباب وجود ظاهرة نصب المصادر لمفاعيلها، ثم إن ما يضمر في النفس من معنى الفعل حينئذ يجعل المتكلم ينصب المعطوف على المفعول الذي أضيف إليه المصدر نحو «هذا ضارب زيد وعمرا» و«عجبت له من ضرب زيد وعمرا»، واستشهد بأبيات لرؤبة (١/١٨٩-١٩٢). (وينظر أيضا ١/١٦٩-١٧٠، ١٧١-١٧٤، ٩٤، ٢/٣٤٤). وانظر أيضا تفسيره هو وأستاذه لإتباع المنادى المبني على الضم بالرفع، وتعليلهما ذلك بأن المتكلم لم يفصل في تصوره الذهني بين حركتي البناء والإعراب، لأن الحركة في الحالين سواء، إذ إنها الضمة (٢/١٨٣). وهو ما عُرف فيما بعد بعلة اطراد البناء على الضم. ومثل ذلك الاتباع جرى على تابع اسم «لا» النافية للجنس (٢/٢٩١-٢٩٥). ومثل الذي تقدم ما ذهب إليه سيبويه في تعليل ورود كلمة «سراويل» غير مصروفة في لغة العرب، لأن ذهن المتكلم تصورها شبيهة بصيغ الجمع التي اعتاد منع صرفها مع أنها مفردة (٣/٢٢٩). وإلى نحو هذا التحليل ينحو في كسر العين من «ادعِه» عند بعض العرب فيما يرويه عن أبي الخطاب الأخفش، ثم يعود إلى مقارنة هذه الظاهرة بما جاء في قوله: «ولا سابق شيئا» المتقدم (٤/١٦٠). وسيبويه هنا يعمد بهذا النوع من التحليل العقلي لما دار في الذهن ومَا تحقق في العبارة المنطوقة إلى بيان قدر «الانزياح»[58]، بين المجرد المتصور ذهنيا والمتحقق المنطوق لسانيا.

اللغة والكلام وجهود التيسير الحديثة

معلوم عند الدارسين كافة المنحى الذي اتخذته دعوات الإصلاح والتيسير، والموقف الذي اتخذته من القضايا المعروضة فيما مضى. فلا لزوم لتكرار القول: إن دعوات الإصلاح تتجاهل الأسس التي نوهت بأهميتها هذه الورقة. غير أني أرى أن لا بأس من الوقوف وقفة يسيرة عند كتاب يمثل من جهة الاتجاه العام لهذه الجهود، ويلخص من جهة أخرى معظم الجهود بتتابعها التاريخي، في شمول يكاد يستوعبها جميعا، مع عرضها في صورة تقويمية نقدية، هو كتاب «في إصلاح النحو العربي: دراسة نقدية» لعبدالوارث مبروك سعيد[٥٩]. غير أني أرى أن أهمية هذا الكتاب تنحصر في محاولة حصر جهود الإصلاح، وفي تقسيمها إلى أطوار، يحمل كل طور منها ملامح خاصة به. أما أمر الفرق بين الدراسة التحليلية والدرس التعليمي فقد تجاهل هذا الكتاب كغيره الوقوف عليه.

بنى المؤلف كتابه على قسمين: قسم يُعنى بعرض محاولات إصلاح النحو قبل العصر الحديث، وآخر يعنى بها في العصر الحديث. وكل قسم منهما توزع الكلامَ فيه ثلاثة محاور، هي: «كتب النحو، ومناهج النحاة، و«القواعد النحوية». وسنعتني هنا بتقسيمه محاولات الإصلاح في العصر الحديث بمحاوره إلى ثلاثة أطوار، يرى الباحث أن لكل طور منها ملامح خاصة به.

وصف الباحث **الطور** الأول من محاولات العصر الحديث بصفة «المحاولات الجزئية». ويمثل هذا الطور عنده جهود جرجس الخوري، وقاسم أمين، وسلامة موسى، وحسن الشريف. ووصف **الطور الثاني** بـ «المحاولات الشاملة المحافظة». ويمثلها: إبراهيم مصطفى في «إحياء النحو»، و«محاولة وزارة المعارف» لطه حسين وآخرين، ومحمد برانق في «النحو المنهجي»، ويعقوب عبدالنبي في «إصلاح النحو» و«النحو الجديد»، وأمين الخولي في «هذا النحو»، ومحاولة شوقي ضيف في «تجديد النحو» و«مقدمة الرد على النحاة»، ومحمد كامل حسين في «النحو المعقول». ويرى الباحث أن محاولات هذا الطور «تتميز بالدوران في فلك الموروث، وتضع مشاكل النحو وصعوباته في المقام الأول من اعتبارها»[٦٠].

أما **الطور الثالث** فقد أطلق الباحث عليه اسم طور «المحاولات التجديدية». وأكد أن محاولات هذا الطور تتميز «باعتمادها المباشر على نظريات ومناهج علم اللغة الحديث. وبتناول النحو من وجهة نظر علمية موضوعية ذات طابع وصفي»[٦١]. وذكر في هذا الطور محاولتين رئيستين، هما: كتاب «اللغة العربية: مبناها ومعناها» للدكتور تمام حسان، وكتاب «النحو العربي على ضوء الأبحاث اللغوية الحديثة» للدكتور ولسن بشاي، وإن كان مر مرورا بمحاولات الدكتور عبدالرحمن أيوب أيضا. ويهمنا هنا الإشارة الموجزة إلى مضامين الكتابين التي اقتضت الدعوة إلى التجديد والإصلاح. فمن مضامين كتاب الدكتور بشاي الرئيسة أنه يقترح تقسيم اللغة العربية إلى وحدات

مبنى ووحدات وظيفية، لأنه يسعى إلى الوصول إلى تحليل حاسوبي لها. ولم يرتض الباحث كتاب بشاي هذا، لسيطرة «منهج الترجمة الآلية على منهج المؤلف في تناول النحو ودراسته. فهو يريد أن ينتهي إلى مجموعة من الوحدات، تتميز كل منها وتستقل عن سواها تماما، بحيث يمكن أن نستبدل بها رموزا أو أرقاما يستطيع العقل الإلكتروني فهمها والتعامل معها. ولكن إذا كان ذلك يكفل تحقيق الغاية بالنسبة للعقل الإلكتروني، فلست أراه كذلك بالنسبة لدراسة لغة البشر»[٣٢]. ويقوم كتاب الدكتور تمام على فكرة انقسام النظام الصرفي إلى مباني تقسيم الكلم، ومباني تصريفها في: الصيغة، القيم الخلافية، والمشتقات المتصرفة وغيرها، والنبر. ويقوم النظام النحوي على: المعاني النحوية، والعلاقات الرابطة بين المعاني، والقيم الخلافية، ومجموعة القرائن. وقد سبق الإلماح فيما مضى إلى تضافر القرائن عند الدكتور تمام بديلا من العوامل، ونزوعا إلى شمولها ما لا تستطيع العوامل وحدها أن تشمله.

يبدو أن جميع من عرض للتأليف في الإصلاح أو دعا إليه ممن جاء بعد الدكتور تمام يترجح عنده ما قدمه شيخ اللغويين في كتابه القيم «اللغة العربية مبناها ومعناها» من محاولة على سائر المحاولات. وقد اتضح هذا من خلال عرض النموذجين (خليل عمايره في قضية العامل، وعبدالوارث سعيد في قضية الإصلاح عموما)، إذ لم يناقشا ما قدمه الدكتور تمام في أوائل كتبه: هذا الكتاب، وكتاب أقدم منه هو: «اللغة بين المعيارية والوصفية». وعندي أن تضافر القرائن لا يعارض العامل النحوي وسائر الأسس المتحدث عنها في هذا البحث، بل تعد زاوية النظر التي دعا إليها تمام زاوية أخرى للنظر لا يضيرها أن ترفد الزاوية الأخرى التي تؤيدها المدرسة التوليدية التحويلية وتتحد معها في بعض أساليب النظر مع قدماء النحويين العرب، على أننا سنجد الدكتور تمام بعد تأليف الكتابين المذكورين بنحو عقدين من الزمان يتخفف في بعض أعماله الأخرى كثيرا من «الوصفية» الأولى التي اشتد حماسه لها في مراحل التأليف السابقة. يصف الدكتور حسن الملخ ذلك فيقول: «... وعندما وصلت آثار النظرية التوليدية التحويلية إلى بعض المحدثين حصل ما يشبه الانقلاب. فالدكتور تمام حسان الذي كان يقول سنة ١٩٥٧: «نرجو أن نكون قد بينا فساد العامل في النحو، بل فساد التعليل الذي هو أصل العامل» عاد عن شيء من رأيه سنة ١٩٧٨، وقال: «يبدو أن النموذج التحويلي يمكن أن يطبق على اللغة العربية، ويمكن للغة العربية أن يعاد وصفها ألسنيا من خلاله». وذهب في سنة ١٩٨٤ إلى أبعد من ذلك فقال: «من مظاهر الطاقة التفسيرية في النحو العربي ظاهرة التعليل لأحكام النحو وأقيسته»»[٣٣].

ولا بد هنا من التنبيه على أنني لست أنكر البتة أن العامل النحوي قد كان التعويل عليه عند علماء العربية لتخريج الحركة الإعرابية في المقام الأول. ولن أنكر ما في النحو العربي من مسائل جديرة بالنقد وإعادة النظر، ولن أتعامى عنها، لمجرد الدفاع عن العامل والعلل والتقدير وما إلى ذلك. ولذا أتفهم تفهما كاملا ما أشار إليه الدكتور تمام من أن العامل

لا يغطي في التخريج عليه ما تغطيه مقولة تضافر القرائن. غير أني أجزم بأن العامل مع غيره من الأصول الأخرى يمكن أن تفسر جميعا ما نحتاج اليوم إلى تفسيره من زاوية معينة. فلسنا ملزمين بالتوقف في التحليل عند الحركة الإعرابية كما تركز نظر القدماء إلى ذلك بصورة كبيرة، بل يمكن أن نجري المورفيمات الأخرى التي تدل على معنى تركيبي مجرى العلامة الإعرابية، نحو الوقف والابتداء، والمطابقة بين أجزاء العبارة من تذكير وتأنيث وإفراد وتثنية وجمع، وكذلك النبر والتنغيم... إلخ. فأنا مع توسيع دائرة الحمل على العوامل والعلل، لا تضييقها أو تركها. وبعبارة أخرى: يمكن أن ننحو - بدلا من الثورة والهدم - نحو مراجعة مجالات تأثير العوامل مثلا ومناقشتها.

وبعد: فأعتقد جازما أن هناك معضلة أحاطت بجهود «تيسير النحو»، لم تستطع تلك الجهود الانفكاك من وطأتها. وأعتقد اعتقادا جازما أيضا أنها المفصل الذي جعل أمر التجديد والإصلاح ملبسا وملتبسا. ذلك لأنه لم يُفصَل فصلا حاسما على مدى عقود متطاولة من الزمن بين النحو بوصفه دراسة علمية تحليلية لظاهرة إنسانية ذات أبعاد مشكلة، هي الظاهرة المسماة «اللغة»، ولا علاقة لذلك بأمر تعليمها للناس لغة ثانية ولا لغة أولى، والنحو بوصفه تدريس اللغة وتلبية رغبة من يريد أن يتعلم لغة قوم هم العرب. أما النحو الذي من النوع الأول فلا مدخل أصلا لتيسيره وتسهيله، لأن المعنيين به ليسوا من الطلاب، ولا المختصين به من المعلمين، وسيبويه ليس معلما، ولا مؤلفا لكتاب يدرسه الطلاب الذين يهدفون إلى إجادة العربية، بل هو عالم لساني، كتابه في اللسانيات نصا وروحا. مثله في ذلك مثل تشومسكي أو سوسير أو بلومفيلد أو هاريس، لأن مؤلفات مثل هؤلاء ليست مما يتجه إليه من أراد تعلم لغة ما وإجادتها. وأما النحو بالمعنى الثاني وهو المقصود بجهود التيسير فهو علم لم يوجد بعد، وكان حريا به أن يكون موجودا، أو في سبيل إيجاده في الأقل، فهو علم آخر ينبغي له أن يكون بمثابة ما يعرف اليوم بـ «علم اللغة التطبيقي»، أو ما يسمى بـ «اللسانيات التطبيقية» التي هي ثمرة لعلم اللغة العام، وتقوم أصول «التطبيقي» على هدي ما يتوصل إليه «العام». ولذا لك أن تعجب لو أن شخصا ما ذهب إلى الدعوة إلى تبسيط مؤلفات تشومسكي أو بلومفيلد مثلا، بحجة أن تعليم اللغة الإنجليزية منها فيه صعوبة.

لا أشك في أن ما حصل اليوم من خلط في التعامل مع تراثنا النحوي، الذي أسسه الخليل وسيبويه على أصول علمية، لا يختلف كثيرا عن المثال الذي ضربته في السطور السابقة. إذ يُقَدَّم اليوم للطلاب - من أجل تعليمهم العربية - النحو في صورته اللسانية الراقية الأولى عند العلماء، ممزوجا بالنحو في صورته المتأخرة عند المعلمين، فإذا به خليط غير متجانس، لا هو في نحو العلماء كله، ولا هو في نحو المعلمين كله، لا هو في علم اللغة العام ولا هو في علم اللغة التطبيقي، ثم ينادي المنادي بإصلاحه من غير نظر حقيقي إلى منبع الإشكال.

بنية اللغة في المشهد الشعري المغربي الجديد (١٩٩٠-٢٠٠٣)

أ. محمد عدناني (*)

تمهيد

معلوم إلى درجة الابتذال، أن العرب اعتنوا باللغة إلى أقصى الحدود الممكنة لما لها من دور خطير وحاسم. ولا يحتاج الباحث إلى كثير من الحصافة لإدراك هذا الاحتفاء إذا ما علم أنها أحد الأسس المتينة للهوية، ويزداد الأمر رسوخا حين ينظر في تاريخ النقد العربي، فيجد أن أهم القضايا النقدية التي تطارحها العرب كانت تتصل، من قريب أو بعيد، باللغة. ويكفيه دليلا أن قضية «اللفظ والمعنى» جزء من الظاهرة اللغوية بشكل عام، والأكثر من كل هذا وذاك أن وصل اهتمام العرب باللغة أن اعتمدوها أحد المقاييس المؤثرة لتمييز جيد الكلام من رديئه.

وليس عبثا أن تحظى اللغة بهذه العناية من قبل هؤلاء، فقد أحسوا الدور الخطير الذي تلعبه في حسم الكثير من المواقف لمصلحة أو ضد مستعمليها. فكم من نزاعات حسمت بمنزلة اللغة المستعملة، وليس ببراعة الخطباء والشعراء. وقد عقد النقاد العرب القدامى فصولا في كتبهم تبرز هذا الدور الخطير، سواء تعلق الأمر بالآفات التي يوقعها سوء توظيف اللغة من قبل المتكلمين بها، أو المكاسب التي تنالهم من حسن استثمارها.

(*) باحث في جامعة محمد الخامس بالرباط - المغرب.

فالشعر كان في صميم الحياة العربية، يلعب الأدوار كلها، ولذلك كان لزاما أن يتكئ على لغة راقية ومؤثرة سواء للإقناع أو الامتاع، فلا المستوى الجمالي الإبداعي كاف ليستحسن الشعر، ولا المستوى الحجاجي، وحده تكامل هذين المستويين يحقق القدر المطلوب لاستحسان الناس وتجويدهم له، ولذلك اتجهت جهود النقاد إلى مراقبة اشتغال اللغة في جنس مخصوص هو الشعر الذي لم يتورعوا عن اعتباره أرقى منزلة من النثر[1].

وعلاقة اللغة بالشعر علاقة طبيعية تقوم على الإفادة والاستفادة، وليست علاقة جبرية تنهض على الإكراه والفرض، ويمكن تبين ذلك من مستويين:

أ - يتصل الأول بطبيعة اللغة الموظفة في القصائد، فهي محكومة بشرط الجزالة والعذوبة، حيث أذواق الناس تطلب تناغم هذين الوصفين [2].

ب - ويتصل الثاني بالمزية التي يعطيها هذا التوظيف للغة نفسها، بحيث تأخذ اعتبارها وتميزها بتوظيفها في الشعر أكثر مما توظف في النثر، وفي هذا يقول ابن رشيق: «ألا ترى أن الدر - وهو أخو اللفظ ونسيبه، وإليه يقاس، وبه يشبه - إذا كان منثورا لم يؤمَن عليه، ولم يُنتفع به في الباب الذي له كُسب، ومن أجله انتُخب، وإن كان أعلى قدرا وأغلى ثمنا، فإذا نظم كان أصون له من الابتذال، وأظهر لحسنه مع كثرة الاستعمال، وكذلك اللفظ إذا كان منثورا تبدد في الأسماع، وتدحرج عن الطباع، ولم تستقر منه إلا المفرطة في اللفظ وإن كانت أجمله»[3].

ولم يكن اعتناء العرب بلغتهم من قبيل المسلمات التي توارثوها، أو المسكوكات الجامدة التي لا يجوز تحريكها، وإنما صادر عن علم ومعرفة بأساليب توظيفها.

ويكفي أن نورد بعضا مما رواه ابن خلدون في الفصل الثامن والأربعين من المقدمة لنتبين درجة الوعي بطبيعة اللغة الواجب توظيفها في أجناس الكلام، قال: «أخبرني يوما، صاحبنا الفاضل أبو القاسم بن رضوان كاتب العلامة بالدولة المرينية، قال: ذكَرت، يوما، صاحبنا أبا العباس بن شعيب كاتب السلطان أبي الحسن، وكان المقدم في البصرة باللسان لعهده، فأنشدته مطلع قصيدة ابن النحوي ولم أنسبها له، وهو هذا:

لم ادرِ حين وقفت بالأطلال
ما الفرق بين جديدها والبالي

فقال لي على البديهة: هذا شعر فقيه، فقلت له: ومن أين لك ذلك؟ فقال: من قوله: ما الفرق، إذ هي من عبارات الفقهاء وليست من كلام العرب»[4].

لقد جاء هذا النص في سياق تمييز ابن خلدون بين لغة أهل العلم والفقهاء من جهة، ولغة الكتاب والشعراء من جهة أخرى، قال مؤكدا فطنة أبي العباس لبعد أسلوب الفقهاء عن الشعراء: «وأما الكتاب والشعراء، فليسوا كذلك، لتخيرهم في محفوظهم ومخالطتهم كلام العرب وأساليبهم في الترسل وانتقائهم لهم الجيد من الكلام»[5].

نضع أمام القارئ هذه التوطئة التي قد تبدو نشازا في محور موضوعه الأساس لغة المشهد الشعري الجديد بالمغرب، ولكنها توطئة مفيدة لنا، على الأقل لرسم الحدود التي نتحرك فيها، وتقديم تصور واضح لطبيعة الموقف الذي نتبناه في قراءتنا لطبيعة لغة هذا المشهد.

نتوجه بها، إذن، إيمانا منا أنه بقدر ما يكون التمسك بلغة تقادمت أمرا مستحيلا أمام الحاجة الماسة إلى لغة تناسب ذائقة العصر، لا يمكن التسليم بطغيان الإسفاف والابتذال أو تقبلهما في لغة الشعر مهما كانت دعاوى ذلك. كما أن تعويض اللغة بعناصر أخرى في القصائد لا يصح في الأذهان.

ومن نافلة القول، أن اللغة ما زالت حتى يومنا هذا تثير الكثير من اللجاج، حتى أن نظر الناس إليها لا يستوي على حال ولا يجتمع على رأي. ومهم جدا أن نسترد بعض أجواء الصراع الذي دار بين قطبين كبيرين لهما اعتبارهما في الأدب العربي الحديث باعتبار ذلك مقدمة لهذه النتائج التي نسعى إلى تحصيلها في لغة الشعر. وهما: مصطفى صادق الرافعي، وطه حسين. فكل النقاش الذي دار بعدهما بقليل أو ما يدور الآن، هو ضفاف لذلك السجال الحاد آنذاك.

فقد ناضل الأول كثيرا ضد أي تجديد يسعى إلى اختراق جسم اللغة، بينما حمل الثاني على عاتقه وزر الدفاع عن المنحى الذي يسلم بضرورة التجديد. يقول طه حسين: «نحن نعترف بأننا نخالف الأستاذ - يعني الرافعي - كل المخالفة في هذا الرأي. ونسمح لأنفسنا بأن نراه عقيما، ونسمح لأنفسنا بأن نزعم أن لنا في هذه التي نتكلمها ونتخذها أداة للفهم والإفهام حظا يجعلها ملكا لنا. ويجعل من الحق علينا أن نضيف إليها ونزيد فيها كلما دعت إلى ذلك الحاجة أو اقتضت ضرورة الفهم والإفهام، أو كلما دعا إليه الظرف الفني، لا يقيدنا في ذلك إلا قواعد اللغة العامة التي تفسد اللغة إذا جاوزناها.

فليس لأحد أن يمنعك أو يمنعني أن نضيف إلى اللغة لفظا جديدا، أو تدخل فيها أسلوبا جديدا ما دام هذا اللفظ أو هذا الأسلوب ليس من شأنه أن يفسد أصلا من أصول اللغة أو يخرج بها عن طريقها المألوف ولولا هذا (...) لما نمت اللغة ولما عاشت ولما استطاعت أن تفي بحاجات أهلها التي تتجدد وتتنوع بتجدد الأزمنة وتبدل الظرف»[٦].

يبدو أن هذا الموقف الواضح نابع من إحساس مسؤول بوظيفة اللغة، وتصور يرى الأشياء بمنطق سليم، ولذلك فهو خليق بالاعتبار وحقيق بالتبني. لأن تحنيط اللغة يعني موتها، وفتحها يعني حياتها. فتطور المجالات يعني، حتما، ضرورة تطور وسائل التعبير، ومنها اللغة بطبيعة الحال. خاصة أن دعوة طه حسين تلتزم التزاما صراحا بعدم إفساد اللغة والانضباط إلى قوانينها. غير أن الذي وقع هو أن الرأي لم يكن ملزما إلا لطه حسين وحده في الوقت الذي أخذه عنه الكثيرون وأوّلوه في كل اتجاه، بل تذرعوا بالدعوى نفسها (التجديد والحاجة إلى ذلك) لترويج تصورات أخرى تضرب اللغة في الصميم، ومن أخطرها تلك التي تبنت فكرة الاعتماد

على لغة الحديث اليومي في الشعر بحجة إشراك القارئ وتوسيع دائرة حرية الشاعر التي بدأت تضيق لهزال مرجعه اللغوي والثقافي. ولما ظهر أنها عملية غير مجدية جرى اللجوء إلى العجائبي والخارق الذي يخرق شكل القصيدة ولغتها. وهو الأمر الذي لا يزال مستمرا على مستوى اللغة إلى حد الآن. غير أن الخيارين معا سينتهيان إلى الأزمة وسيتضح أنهما فاسدان.

وقد وقف المجاطي عند هذا الإشكال وقفات طويلة ومتأنية، مقلبا إياه على جميع الوجوه الممكنة، سواء في كتابه: ظاهرة الشعر الحديث، أو أزمة الحداثة في الشعر العربي الحديث. وسنقف عند أهم خلاصات بحثيه قبل الدخول في قراءة تطبيقية لنماذج شعرية من المشهد الجديد.

فقد سجل المجاطي أن محمد النويهي في كتابه: قضية الشعر الجديد تناول مسألتين «يعتبرهما أهم مسائل الشعر الجديد. **أولاهما**: مسألة اقترابه من لغة الكلام الحية، **وثانيتهما**: خروج شكله الجديد عن عدد من القواعد العروضية القديمة»(٧).

غير أنه أقام الدليل على أن الدعوى التي رفعها النويهي لم تلق الرواج الواسع بالحجم نفسه الذي كانت تبشر به لنفسها. وأن هذه اللغة الحية لا تمثل في أقصى مظاهر حضورها إلا ملمحا يسيرا جدا من ملامح الشعر الحديث. يقول: «وهكذا يمكن القول بأن استعمال لغة الكلام الحية في الشعر الحديث ليس إلا ملمحا واحدا من ملامح لغة هذا الشعر، يقف إلى جانبه ملمح آخر يستمد مقوماته من روح اللغة التقليدية»(٨).

وبعد مرور أكثر من عشرين سنة على موقفه هذا، عاد في أطروحته ليجسد وضع اللغة في الشعر الحديث بقوله: «ما يهمنا قبل أن نختم هذا الفصل المخصص لأزمة اللغة في الشعر الحديث، هو تأكيد النتيجة التالية: إنه باستثناء محاولة السياب في النفس التقليدي، ومحاولة أمل دنقل وسعدي يوسف مع لغة الحديث اليومي، وهي محاولات قد توقفت كلها من ناحية، ومن ناحية أخرى فهي لا تساوي شيئا من حيث الكم، إذا ما قيست بما كتب خارجها. فإننا لا نجد إلا النزعة التبسيطية التي أفرزتها الواقعية الاشتراكية، وهي محاولة تجاوزت البساطة إلى الإسفاف بسبب سوقيتها وفقرها إلى الكثافة المجازية»(٩).

لا يبتعد توظيف الشعراء الآن للغة عما ذهب إليه المجاطي، فهم يحومون حوله بدرجات مختلفة، حتى إذا ما قرر بعضهم تجاوزه، تلقفه العجائبي والخارق حيث تستباح القواعد وتنتهك العلاقات الطبيعية للغة والمفردات، فيكون الإبهام حبل نجاة الشاعر من فقر لغته، وعدم صفاء ذهنه.

بكل تأكيد، ليس حكم المجاطي مجانيا، وليس نتيجة صادرة عن جاهل يرجم بالغيب، فهو خبير بالشعر وأحوال الشعراء، ومن فرسانه القلائل الذين يعترف لهم بالشاعرية في ظل أزمة مميتة شملت الكتابة والذائقة. وديوانه «الفروسية» حجة ضد المنكر. فمن يطلع عليه يدرك حجم الانسجام بين تصورات المجاطي وشعره، إذ يقوم في جانب كبير منه على المراهنة على لغة راقية

لا تصل إلى حد الإلغاز والتعمية، ولا تهوي إلى مستوى الإسفاف والترهل. فهو محسوب على الذين راهنوا على اللغة وكثافتها المجازية، لا على شعرية البياض وبلاغة الحرف.

وبالعودة إلى تحليلاته لنماذج شعرية في الفصل الأخير من كتابه «أزمة الحداثة في الشعر العربي الحديث» يلاحظ هجومه العنيف على الأشعار التي أخلت بالأنساق اللغوية الشعرية التي تخدش الحياء نتيجة لاعتمادها على لغة مبتذلة سوقية. فمهما كان الظرف الذي يكتب فيه الشاعر، ومهما كانت المناسبة، فإنهما لا يشفعان له أن يكتب بطريقة يشترك فيها «الزنادقة والمتسكعون والجهلة والمفلسون وعامة الناس...». فللشعر والشاعر مقام وجب حفظه وتحصينه، واللغة أحد أسباب هذا التحصين.

بل إن في ديوانه هجوما قاتلا ضد الذين يستسهلون قول الشعر، إلى درجة أنه صمت عن القول منذ ١٩٧٧، ولم يكتب إلا قصيدة واحدة سنة ١٩٨٥، صور فيها حال الشعر والشاعر المعاصر.

خرج المجاطي، إذن، بنتيجة واضحة حول اللغة الموظفة في الشعر الحديث، وهي ذات وجهين: يظهر **الأول** في لغة الحديث اليومي، ويبرز **الثاني** في لغة الشعر القديم. وإذا كان الأول قد آل إلى الإسفاف، فإن الثاني آل، أيضا، إلى الأفول بعد السباب، لتصبح للشعر الآن إستراتيجية أخرى تمزج بين هذين الملمحين وتعلي من شأن الخرق، بل قد تؤثر البياض والصمت وتعمل على تعطيل اللغة، وشل طاقتها الإبلاغية.

١- تهشم الشعراء فوق فقر اللغة

لا تعني ما تحمله هذه الجملة من دلالة، ولا يحق لنا ذلك بعد إذ أعلينا من شأن اللغة، وإنما لنحترم في الشعراء «عنجهيتهم» التي ذهبت بهم إلى حد تحميل اللغة جريرة الهزال اللغوي، فبدأوا يتهشمون اتباعا على جدران هذا الفقر. إنه اتهام الظالم والعاجز، فلا ضير أن نثبته ريثما يتسنى لنا نقضه.

حين يتأمل القارئ لغة القصائد في السنوات الأخيرة يخرج بنتيجة لا مراء فيها، وهي أن هذه اللغة مخالفة تمام المخالفة لما ترسخ في ذهنه عن طبيعة اللغة الشعرية التي شحن بها فهمه و وجدانه طوال سنوات الدراسة، حيث قيل له إنها نقية شريفة، تسمو عن الابتذال، عذبة رائعة ترتفع عن التلكؤ، جزلة رصينة لا تصل حد الاستغلاق. وبالموازاة مع ذلك وُضعت أمامه قصائد تستجيب لطبيعة هذه اللغة التي شدد عليها الدرس العربي. وفجأة وجد نفسه أمام أشكال أخرى تحطم كل ما صار شامخا في ذهنه و وجدانه، وجيء بأشكال أخرى تحطم حدود الجنس الأدبي وتدفع في اتجاه فكرة الكتابة حيث لا معنى للجنس الأدبي ولا اعتبار للخصوصية الأدبية. هكذا حل بدل الوضوح واقع «تغيم فيه العلاقة بين الشعر وغيره من الأنواع الأدبية، حتى ليظن

أنه هي وأنها هو، وأن القوانين الحاكمة هنا يمكن أن تكون القوانين نفسها الحاكمة هناك، ويختلط الشعر بالنثر، إلا من بعض هوامش من الإيقاع الرتيب يمكن أن نفصل بها بين شعرية الشعر ونثرية النثر»[10].

ومع كل هذا التماهي يُطلب من القارئ الإذعان لإصرار الكثيرين على أن ما يكتب الآن هو شعر لا يقل جودة عما كتب قديما، بل إنه الأنسب للمرحلة التاريخية بعدما تقادم الأول ولم يعد يفي بحاجات الإنسان المعاصر. وحين يظهر كفر هذا القارئ بهذا الإصرار، ينتقل النظر من النصوص إلى التنظير لماهية الشعر وطبيعته وتغير الرؤى والحساسيات، وما إلى ذلك من المفاهيم الأثيرة التي رافقت هذا الواقع الإبداعي الغائم.

ولأن الشعراء لم يعد بإمكانهم امتلاك لغة تكون لهم عونا على مواجهة متطلبات القصيدة الجيدة، ضاقت بهم الأرض وكلفوا بما لا يطيقون، وأخذوا يشكون عجزهم بنقله إلى اللغة. يقول عبدالعزيز أزغاي في قصيدة «أخطاء قديمة وطازجة»[11]:

حتى الآن
لا اعرف معنى ذلك
حتى وأنا أنام فيك كاملا
مثل أخطاء قديمة وطازجة
لا أعرف مثلا
أن ما يليق بتفاحة
هو كل الحدة التي قد تسقط على البال
لا اعرف معنى ذلك
اعرف أننا سنغادر أفكارنا بحب
لنتهشم فوق فقر اللغة
بعد قليل

لا يملك الشاعر، والحالة هذه، إلا أن ينتحر أمام عجزه، حيث المحنة كاملة وهو يواجه تمنع اللغة واستعصاءها. غير أنه، وكعادة كل منهزم، يفتعل الصراع مع اللغة، فتراه يكابد قصوره ويأسه، ليحسم الصراع في الأخير لمصلحته بتحميل اللغة المسؤولية التي يتوهمها. مسؤولية فقرها وضيق مجالها حيث لا سبيل أمام الشاعر إلا التهشم فوق هذا الفقر الذي لا يحتوي غنى مشاعره ولا يستوعب آماله ومآسيه المتعددة. لكن الحقيقة التي لا تُحوج إلى برهنة، هي ان الشاعر ورط نفسه حين أصر على أن يكون شاعرا وهو أعزل لا يملك من أدوات الكتابة القدر الكافي ليبدع، خلو من الرصيد اللغوي الذي هو عصب كل إبداع.

وغير بعيد عن هذه الشكوى، نقرأ عند محمد غرافي في قصيدة «تعب»، قوله[12]:

يا عبدالكريم
ما زلت أصد هجير الحزن
عن امرأة
تصعد ماثلة في الروح
وتشتعل
مازلت أمد لقُبَّرَةٍ
في أقصى الريف يدا
وأزيح يدا
وأفتش عن لغتي
في الكأس
فلا يجلو الصبح
ولا يصحو الولد الثمل

صحيح أن مسألة تمنع اللغة وشكوى الشعراء من ذلك ليست من صنيع جيل من الأجيال، بل هي قديمة قدم الشعر. فهذا المتنبي يصور حال الشعراء وهم يكابدون جحود اللغة. يقول:

أنام ملء جفوني عن شواردها
ويسهر الخلق جراها ويختصم

وكلنا يعرف أن الفرزدق شكا ذلك قبل المتنبي حين أكد أنه تمر عليه ساعات وقلع ضرس أهون عليه من قول بيت من الشعر. والساعة هنا ليست محددة بالمعنى الزمني الذي نعرف، فقد تطول أياما، وربما شهورا.

لكن الفرق واضح بين القدماء وجل المعاصرين، فأولئك أنتجوا من معاناتهم شعرا وهؤلاء شكوا ولم يبدعوا. يقول محمد عزيز الحصيني في قصيدة «لسان القوافي»[13]:

ليس كل ما يعنيه اللسان
تمليه العبارة
وليس كل شمعدان
معصية
ولا كل الضرورات على وشك
اختصار الطبيعة
إلى خنشار...
يا رمادا من طين القوافي!

والعلاقة بين الإحساس واستجابة العبارة علاقة أقدم من قول الحصيني، إذ سبق للمجاطي أن أثار القضية نفسها في قصيدته «السقوط». يقول[11]:

تسعفني الكأس ولا

تسعفني العبارة

وخلاصة هذه المأساة أجملها صلاح بوسريف في قوله من قصيدة «طاسين الفراغ»[12]:

ليس لي ما يكفيني من شبيه الكلام

لأرسو عند مسارب الحروف

عصية رؤايا

عصي

ما

توارى منها

وما

لا

يتبدى

إن هذه الفجوة السحيقة بين الرغبة في الكلام والعجز عنه، لا يملؤها إلا البياض الذي تلتحف به القصائد، فتصير حروفا أو كلمات متناثرة هنا وهنالك بشكل عبثي تعويضا عن تعطل اللغة، وربما احتجاجا على ذلك. فالضحية الأولى هي اللغة التي هُشمت فوق فقر الشعراء، لا ادعاءاتهم المغلوطة.

٢ - إعلاء الصمت وتمجيد البياض

خرج الشعراء مهشمين من صراعهم مع اللغة، ودُفعوا إلى الهامش لما لم يقتدروا على امتلاك ناصيتها، ولم يكن الابتلاء ببلية النظم كافيا، ولا الإصرار على الكتابة شفيعا أمام ضحالة ثقافتهم وهزال مرجعهم اللغوي. ومع كل هذا الإنكار والإصرار على المكابرة بدأ التوجه قويا نحو تمجيد الصمت والاحتفاء بالبياض بديلين عن العجز، ظنا من الشعراء أنه خيط نجاة يجذبهم من المأزق الذي أوقعهم فيه نضوبهم المعرفي. ولم يدركوا أن هذا التوجه يقود، حتما، إلى الفراغ أو الخواء الدلالي، سواء في شكل التعقيد أو التغامض او التشتت، ولا اختلاف بين هذه المصطلحات، فالبلية واحدة.

ومن المثير حقا أن ترتفع أصوات لتمتدح، جهرا، اللوذ بالصمت والبياض معتبرة الاكتفاء بالحرف بدل الجملة، بلاغة. وهيمنة البياض وامتداد الفراغات بدل الامتلاء شعرية، ناسين أو متناسين أن في «كل قصيدة عظيمة قصيدة ثانية هي اللغة»[13]، مضيقين من مجال تحرك

الشاعر على مناطق إبداعه. فيكفي، في نظرهم، أن يحس الشاعر ويفكر حتى إن لم يقل شيئا. فالمهمة موكولة إلى القارئ.

والحقيقة أن الشاعر «بقوله لا بتفكيره وإحساسه. إنه خالق كلمات وليس خالق أفكار، وترجع عبقريته كلها إلى الإبداع اللغوي»[١٧].

وبهذا التناغم بين توجه الشعراء وموقف بعض النقاد غامت العلاقة بين الجمهور والشعر إلا من بعض الاستثناءات، ومن بعض الهوامش الضيقة جدا، التي لا ترقى إلى مستوى الحجة على متانة العلاقة بين هذين الطرفين كما يبشر بذلك البعض.

٢-١ بلاغة الصمت

لا يحتاج المطلع على العديد من الدواوين الشعرية الحديثة، إلى كثير من الجهد لإدراك خاصية تبدو عامة بين الشعراء، أو في تجربة شاعر ما، بمستويات طبعا، وهي الاحتفاء بالصمت بشكل مباشر، بحيث يصبح تيمة أساسية في بعض الدواوين، لا يكاد يخرج منها حتى يعود إليها. ويعد ديوان «هبة الفراغ» لمحمد بنيس نموذجا واضحا لهيمنة هذه التيمة، فقد تكرر لفظ «الصمت» ٢٩ مرة، وليس هذا التكرار سلبيا، بل إنه يوجه الدلالة ويحدد معالمها، بل إن بعض القصائد عُنونت بذلك، والبعض الآخر تكررت فيه هذه اللفظة أكثر من مرة. وطبعا اتخذ الكثير من الشعراء هذا التوجه سنة مؤكدة ظنا منهم أنهم سيثابون عنها جزاء لهم بما أخلصوا. وسنقف عند مظاهر ذلك من خلال إثبات بعض النماذج. يقول بنيس في قصيدة «دنس»[١٨]:

حين الاقي جسدي الطافح من بلل الشيء **الخالص**
وتجاويف الكلمات
يتهيأ لي اني اتوضأ بالصمت

غزارة إنتاج محمد بنيس وشاعريته التي شهد بها بعض المشارقة والمغاربيين، تجعلنا نكف عن الغوص بعيدا فيما ليس من شواغل النقد عموما (الحكم بالشاعرية أو بعكسها)، علما أن شعر محمد بنيس ليس موضوعا خاصا لهذا البحث. ولكن يجعلنا هذا المقطع نتساءل: لماذا آثر بنيس الصمت في ديوانه بعد هذا المطر الشعري الغزير الذي سحت به أرض الشعر المغربي منذ زمن طويل؟ لماذا اختار بعد كل ذلك أن يتوضأ بالصمت؟ والأكيد أن من كان وضوءه صمتا، لا بد أن تكون صلاته هسيسا لا يكاد يسمعه أحد حتى إن تسلل إلى أعماقه.

عبثا يحاول الشاعر التحلل من هذه الصلاة ونقض وضوئه الصامت. وأمام عجزه يوهم القارئ بأنه اتخذ هذا الصمت دينا حليفا، يأتمر بأمره وينتهي بنهيه. يقول في قصيدته «معاينة»[١٩]:

لي هذا الصمت

إذن

(...)

هذا الصمت

حليفي

يحل الصمت إذن بذات الشاعر، حتى تصير مسكونة به، وتفتح له كل الممرات ليتسرب إلى إبداعها. يقول في قصيدة «مستحيل»[٢٠]:

لا شيء غير الصمت

في ولع

ليثبت مستحيل

من

شقو

قِ الموت

واستكمالا لهذا التداخل القوي، وهذا الاستسلام الكامل لغزو الصمت، يقول في قصيدة «قطوف»[٢١]:

ولنكون من صمت

قطوف سلالة

الأصداء

(...)

كان الصمت مكتملا

وكانت ناري

الأولى

مراقي وَشوَشات فارغات

صمت يكاد يشع

لقد تعدى الصمت مستوى الإشعاع إلى التألق وملأ كل الفضاءات، حتى أن الشاعر لم يعد بإمكانه إخراج قصيدته صاخبة تنقر أذن القارئ وتبقى عالقة بوجدانه، فالضجيج أكثر جذبا للأسماع لا الصمت، و«الأذن تعشق قبل العين أحيانا».

لم يعد في مقدور الشاعر إخراج قصائد تدفع بقارئها إلى تكسير عزوفه وصمته هو الآخر، لم يستطع تحويل الجفاء الذي بينه وبين اللغة إلى وصال تنتعش به الروح وتطرب له آذان عشاق الشعر. يقول بنيس في قصيدته «كلمات»[٢٢]:

كلمات ينحتها
نفس
من
غير شحوب
كلمات
توقظ
في سلالة شهوتها
بهجوم مجازات تتهددني
وحدتها
ونتوه
كلمات تشرق خلف ستائر من كلمات
(...)
والصمت هنالك مشع

تبدو القطيعة، إذن، كاملة بين الشاعر وكلماته، وتبدو استكانته إلى هذه السلطة محسومة حيث لا سبيل إلى قهرها. بل إنه يبحث عن الانسجام في الدعوة الى استيطان قبة الصمت لتفادي المواجهة، لأنه يدرك أن المراهنة عليها خاسرة. يقول في قصيدته «دعوة»[٢٣]:

وحل الطاعة
هدده
بعاصفة واسكن
قبة صمتك

يحفل الديوان بمثل هذه الصور، ويحتفي بالصمت بشكل غريب حتى يكاد يكون معقودا لذلك، وطبعا لهذا الاحتفاء من قبل محمد بنيس ضفاف أخرى تتسع أو تضيق بحسب رغبة الشعراء. فصلاح بوسريف يفتتح ديوانه «شجر النوم» بقصيدة «بين هواءين» التي يقول في مستهلها[٢٤]:

صمت
يسكن شقوق المكان
(...)
وحدي هنا، أو
هناك
أنفاسي تراود سهوها

ويخطفني هسيس يد شردت في
صمت المكان

واستكمالا لهذا المشهد الرهيب الذي يؤثثه الصمت ويستحكم فيه، يتابع في القصيدة نفسها بقوله:

أصابعي التي جرحت صمت المكان
لا أحد كان يسكن هذي الشقوق غير أنفاسي
يدي
طوحت بي بعيدا، فيما وراء الكلام
في سديم الصمت

ولم تخرج عائشة البصري عن إنشاد هذه النغمة التي تجذرت في نفوس الشعراء والشواعر جيلا بعد جيل، تقول في قصيدة: «فضاءات»[٢٥]:

سقط مني
الصمت
تلقفته أكف
رحمته
وأعادته كلاما
موجعا لشفاهي
شفاه يبستها
مسافات الصمت

عجيب هذا التدرج عند عائشة البصري بين الكلام والصمت، فكلاهما محرق، لكن النهاية آلت إلى الصمت لما رأت الكلام موجعا أكثر.

ونختم الحديث عن الصمت عند هذا الجيل الذي كتب طويلا وما زال يكتب، أي عند الذين تراكمت لديهم دواوين وقصائد عديدة، بما جاء في قصيدة «نداوة الصمت» لمصطفى الشليح التي ختم بها ديوانه «عابر المرايا» يقول[٢٦]:

للصمت أبهة السفار إلى الحقيقة
حارس من سندس
يهب النداوة للكلام
يتدارك المعنى
يبارك نبضه
أو غمضه

بالناطقات سجامها
الراشقات سهامها
أبدا عميقة
يحفر المجرى
ومجرى الصمت أبهة
ومتسع العبارة لن يفيقه

هكذا يكتمل المشهد بضيق العبارة واتساع الصمت حتى يصير له سلطان وجلال لا حول ولا قوة للشعراء بهما. فماذا عن جيل آخر بدأ يخط كلماته الأولى في ديوان الشعر المغربي؟ ماذا عنهم وقد فتحوا عيونهم على هذا التمجيد والتبجيل للصمت؟ ماذا لو أنكروا على أسلافهم هذه السنة الميئوس منها؟

تبدو بعض المقاومة ظاهرة في أشعار هؤلاء، غير أنها لا تعدو أن تكون حماسا لا يلبث أن يفتر عند أول مواجهة مع الصمت، فالرغبة في مراودة الكلمة لا تتعدى مستوى السؤال لا غير. يقول محمد غرافي في قصيدته «أرصفة شاردة»[٢٧]:

أرى سيدة
تشعل في صلب الثلج
مفاتنها،
تكشف عن ساقيها بتأنٍ
وتغادر شارع «سان جيرمان»
ملوّحةً
فأصاب بصمت أبيض
هل يكسر هذا الصمت
مصاب؟

سيظل الشعراء صامتين مهما تعاظمت مصائبهم، رغم هذا اللجب الصاخب الذي يشبه الجعجعة التي لا تنتج طحينا. ويبدو أن ذلك لا يضيرهم حتى إن أدركوا أنهم عاجزون عن الكلام. كل ما يقدرون عليه هو تصوير حجم حسرتهم لما التبس عليهم الأمر وطُمست أمامهم السبل المؤدية إلى إبداع مقبول على الأقل. يقول غرافي في قصيدة «شاعر» مصورا حاله[٢٨]:

يحتار كثيرا
بين غموض الكلمة
ونشيد من نار

بكل تأكيد، فجوانح الشعراء ممتلئة بالمشاعر وتحت ضلوعهم نار يسعون إلى إطفائها بقصائد تشفي ما بهم من علة، غير أنهم لا يملكون لذلك حيلة فيتكلمون في الصمت. يقول غرافي في قصيدة «رباعيات ابن حليمة»[29]:

ها أنت تشق جدارا
بمسامير
وتبعث نورا
في غرفة شاحبة
وتلوذ على صمتك
كل مساء...

ومع تأكده من استحالة التخلص من الصمت، مع طول المقاومة، يتساءل هل من سبيل إلى الكلام، ولو من شرفة. يقول في قصيدته «وجهة واحدة»[30]:

صاحبي الليل الماجن الحر المستتير
لك كل المدينة
كل البحار
ولي وجهة واحدة
أن توقد لي شمعة
في المساء
أو تفتح لي شرفة للكلام
إذا ما استبدت بنا
(...)
واعتلت صمتنا
ضحكة كالبكاء

وفي ديوانه «قصائد للمعشوقة والوطن»، يحسم حسن مورصو الموقف نهائيا في قصيدته «قصائد إلى كنزة ع»[31]:

آمن البدر بالحب، والحب آمن بالليل، والليل آمن بالصبح
والصبح آمن بالشمس، فاحترقت كلماتي
وأصبح هذا النشيد مملا
وهذا القصيد ندى في بياض

أمام هذه الوضعية يصبح الشعر محل تساؤل، يقول في القصيدة نفسها:

أجب أيها الشعر هل أنت في زمن الحرب أغنية

أيها الشعر أم أنت في زمن الحب رعب

ورعب

ورعب يؤكدني للسؤال

ومع ذلك يصر الشعراء على الكلام، وإن بالتمني مرورا بلحظة الصمت هذه، يقول مصطفى الشليح في قصيدة «حلب حزنه والمدامع بغداد والمحن»[٣٢]:

لعل قليلا من الصمت

معبرنا

للكلام..!

٢-٢ : البياض : شعرية جديدة

لقد فرضت القصيدة الجديدة على النقاد اعتماد مفاهيم جديدة، وإعطاءها نعوتا تعادل نعوت مفاهيم أخرى رافقت القصيدة القديمة. فقد غاب الامتلاء وحل الفراغ ونُظفت صفحات الدواوين من سواد الكلمات ليحل البياض بديلا عن الاتساخ. نظافة استحقت عند الكثيرين أن تسمى: شعرية.

إنه جانب آخر من الصمت الذي تلهج به القصيدة، صمت يكمل ما عبر عنه الشعراء صراحة، يقول مصطفى الشليح في قصيدة «حروف»[٣٣]:

يا أيها الواهم الساري إلى

على سراة الغيم من حدس المغامرات التي

تنساب من لغتي إلى لغتي

وقد عبث البياض بما تناءب

من بلاغتها وأقفر دون سطوتها البيان

وللبياض أشكال عديدة، منها تكثيف القصيدة لتصير سطرا أو سطرين في صفحة واحدة، فيصبح السواد هامشا والبياض هو النص. وفي تجربة إيمان خطابي وسعيد وجيه نموذج صارخ لذلك. ففي ديوانها «البحر في بداية الجزر»، ٣٣ قصيدة لا تتجاوز خمسة أسطر من أصل ٥٢ قصيدة يضمها الديوان، وحدهما قصيدتا «الصبي والبحر» و«اسميني هاجر»، هما اللتان تتجاوزان هذا السقف. أي أن نسبة ٢٨، ٩٤٪ من القصائد قصيرة جدا، بعضها يكتفي بسطرين، كل سطر يتكون من كلمة أو كلمتين. تقول في قصيدة «نقيصة»[٣٤]:

النميمة

عيبه الوحيد

هذا القمر

وأوضح من ذلك قصيدتها «الرابية»[٣٥]:

احدوديت

من وجع الناي

ومثلها قصيدة «أعمى»[٣٦]:

الجسد مجسات

والروح تبصر

هذه ثلاثة نماذج تبرز إلى أي حد أغرم الشاعر بالتكثيف، بل الأصح، إلى أي حد اضطر إلى ذلك لتعويض ما ينقصه لقول الشعر وتوسيخ الصفحات. وهذه الظاهرة ليست وقفا على تجربة الخطابي، بل تمتد إلى تجربة سعيد وجيه في ديوانه: «دموع قلب» إذ ٩٠, ٧٠٪ من القصائد ذات نفس قصير جدا. يقول في قصيدة «الهوية»[٣٧]:

خير ما أهديك

يوم اللقاء

كلمة «أهواك»

وفي قصيدة: «دموع قلب» التي تحمل عنوان الديوان نفسه يقول[٣٨]:

دموع قلبي

سكبتها على أوراقي

قلبي أوراقي

دماء دموعي

تذكرنا هذه الظاهرة بما اصطلح عليه بـ «قصيدة البيت الواحد» في الشعر القديم [٣٩]، فهي ليست جديدة في الشعر العربي، وإنما قديمة تعيد إلى الأذهان الأبيات المنفردة، سواء تلك التي رحلت عن قصائد طويلة وهاجرت على ألسنة الناس في الوقت الذي ماتت فيه القصائد التي ضمتها، أو تلك التي أنشدت في مناسبات عابرة أو في مناظرات بشروط خاصة. ومن يطلع على ديوان النابغة أو امرئ القيس يقف على هذه الحقيقة. فقد أثبت محققا الديوانين الكثير من الأبيات المنفردة فيهما[٤٠].

ومن المميزات التي تجمع بين هذه الظاهرة في التجربة الشعرية العربية القديمة أو الجديدة، اكتمال المعنى في العدد القليل من الكلمات التي تشكل أسطر القصيدة، أو في البيت كما هو معروف قديما. ومع ذلك يصر النقاد على تعمية هذه الميزة ويلحون في ربط النص بالصمت وربط الكل بالقارئ وتهميش الشاعر. يقول صلاح الدين بوجاه: «النص مجرد ادعاء من قبل الكاتب، لذلك يجدر بنا أن نعمل على إنطاق الصمت كي لا ننساق خلف هيمنة الظاهر على الباطن»[٤١].

لقد أصبح النقاد مسكونين بالتعقيد مثلما سُكن به الشاعر من قبل، حتى إذا ما حاول شاعر ما الخروج على هذه القاعدة جره الناقد إلى دائرة التعقيد، وأعاده إلى حضرة الغموض المنفر. تقول رجاء عيد: عندما يصمت النص، وتلتف خيوطه على نسيجها، هنا يشرع القارئ في تأويل ما سكت عنه «النص»[42].

لا تقدم هذه التحليلات أي خدمة للنص الشعري ولا تعين على تبين فكرة واضحة، إذ تظل فضفاضة واسعة يصعب ضبط مقاصدها أو تمثلها في النصوص الشعرية. فهي لا تختلف، من حيث الطبيعة، عن تلك النصوص النقدية التي تلقي على القصائد جملة من القيود في شكل إحصاءات وجداول لا تسمو إلى المناقشة والاستنتاج، بل إنها أشد ضررا وأخطر وقعا، تضيف غموضا على غموض وتعادي الوضوح حتى تحبب التعقيد للشاعر فتجد لها موطنا لتحيا فيه وتنمو.

ومن أشكال البياض أيضا، تلك المساحات الفارغة التي يملؤها التنقيط، وكذا توزيع الكلمة على مساحة بارزة من الصفحة، ومن أمثلة ذلك قول مصطفى الشليح في قصيدة «وأصعد فاتحة لطفل الورد...»[43]:

شجر جامع الظل ينهار

ي

ن

هـ

ا

ر

أو قول أحمد العمراوي في قصيدة «مجمع الأهواء» التي عنون بها الديوان[44]:

قرار

ق

ر

ا

ر

أو قوله في قصيدة «حوارية الجدار الرمادي»[45]:

إني لا أملك الزيف

إني

أ

نَ

ا

يْ

وقد اختفت هذه الظاهرة من ديوانه الأخير «ينابيع مائية» بشكل نهائي.

إن هذا التوزيع العمودي للكلمة يوازيه توزيع آخر أفقي، ومثال ذلك قول حسن مورصو في قصيدة «بيانات زئبقية»[٤٦]:

والشواطئ.. كل الشواطئ تلعن سكانها

(وسكانها ا - ل - ش - ع - ر - ا - ء...)

وفي إطار هذا التنويع في التشتيت، يتبع حسن مورصو إستراتيجية أخرى تعتمد على كتابة حروف الكلمة بشكل مستقل، لا بحسب رسمها ولكن بحسب نطقها، يقول في قصيدة «هذا البحر»[٤٧]:

سأعلم كل خلاياي الألف

اللام

الحاء

الكاف

الميم

التاء المربوطة

فلكتابة كلمة «الحكمة» احتاج الشاعر إلى مساحة شاسعة، في الوقت الذي كان بإمكانه إعفاء نفسه والقارئ من هذا الهراء والاستخفاف بالكتابة الشعرية.

إن التحول الشكلي للقصيدة هيأ الأرضية الملائمة لتنامي هذه الظاهرة بشكل لافت، فالقصيدة سابقة على بنائها، وبناؤها لاحق لها، أي أن لكل قصيدة بناء خاصا قابلا للتغير في كل لحظة، فلا مكان للنموذج أو العرف مع هذه التجربة، وحده الشاعر، القانون الذي من حقه سن ما يريد من التشريعات، منه الانطلاق وإليه العودة، هو لا غيره يقدّر ويقضي بما أملته عليه أهواؤه.

وقد وجد هذا التوجه قبولا واستحسانا عند البعض، حتى أننا نقرأ في كتاب «ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب» لمحمد بنيس هذه القَولة: «لتنظيم الكلمات في الصفحة مفعول بهي. إن اللفظة الواحدة تحتاج إلى صفحة كاملة بيضاء، وهكذا تغدو الألفاظ مجموعة أنجم مشرقة. إن تصوير الألفاظ وحده لا يؤدي الأشياء كاملة، وعليه فالفراغ الأبيض متمم»[٤٨].

ماذا يتمم الفراغ الأبيض إذن؟ وكيف؟ لا أدري. فقط تستقيم الأجوبة في أذهان أصحاب هذه الآراء.

ومن تشتيت حروف الكلمة إلى تشتيت كلمات الجملة. وهي ظاهرة أكثر بروزا وأشد ظهورا، وإن كانت لا تثير في النفس ما يثيره توزيع الكلمة إلى حروف من تقزز. ومن أمثلة ذلك قول حسن مورصو في قصيدة عنونها هكذا «؟؟؟؟»[٤٩]:

إني أبحث في وجهك كي أبصر وجهي
اعطيك دموع الفرحة كي أبكي نفسي
أتقمص شكلك كي أخرُجَ عن ذاتي
فاسحَبْ
ذاتك
من
أحشائي
يا
زمنا
ممتلئا
بالأحزان

ويمثل ديوان «هبة الفراغ» لمحمد بنيس نموذجا واضحا لملاحظة هذه الظاهرة، بحيث تخلص قصائده لهذا التوزيع بشكل غريب. نقرأ في قصيدة «طيش»[50]:

لا تسألوه
عن
المسالك
ربما
ثقلت عليه
ليونة الأغصان
في أفق يهدده صمته
لا تسألوه
عن المهالك
ربما
عبرت إليه نهاية
من شوقه
لا تسألوه
عن
المسالك
إنه
طيش رمى

بدمائه

وانقاد للنسيان

وعلى النهج نفسه يسير صلاح بوسريف في ديوانه «شجر النوم». يقول في قصيدة «طاسين الفراغ»[٥١]:

سأصبو لحجاب العزة

للسديم

سأرنو

لما

كان

ولما

لا

يكون

البياض إذن صنو الصمت ونسيبه. كلاهما نابع من الفراغ ومنتج له، كلاهما يؤزم العلاقة بين القصيدة والقارئ.

ويبدو أن الذين يوثرون الصمت والبياض في أشعارهم، أو الذين يمتدحونه في دراساتهم وأبحاثهم النقدية، من أولئك الذين يؤمنون بأن اللغة ليس بإمكانها نقل حقيقة العالم، فهي بالنسبة إليهم «لا تقدر أن تتجاوز سطح التجربة، أما الباقي فيظل خارج اللغة غائما يلفه الصمت»[٥٢].

٢-٣ : انفلات المعنى

يعقد الكلام لأجل المعنى، بل إن انعقاده مأمور بالمعاني التي تجول في الخاطر، وقد يوفيها حقها أو يقصر. هنا بالضبط يشتغل القارئ فهما وتأويلا وما يرافقهما من تصرف. ولذلك لا يصح في الأذهان أن ترصف الكلمات مهما تجانست، حتى إذا استوت جملا وفقرات لم يستقم لها معنى. فالفعل «اللغوي ليس فعلا مجانيا، وإنما هو فعل تتعلق به غايات ويرمي صاحبه به إلى تحقيق مقاصد وقضاء حاجات»[٥٣].

إننا لا نريد بهذه الكلمة أن نسترد صراعا محموما كانت العلاقة المزمنة بين اللفظ والمعنى وقوده، ولا أن نفتح الكلام، ولو من شرفة، على هذه القضية على رغم أن النقاش فيها لم يستنفد طاقته، ولا يمكنه ذلك لأنه مرتبط ارتباط وجوب بالفعل اللغوي الذي يستحيل أن ينتهي إلا بانتهاء الإنسان. فالمقام هنا لا يستوعب الخوض في هذه الأمور ولا يتحملها. كل ما نرمي إليه هو تأكيد أن للمعنى قيمة جليلة لا يمكن التفريط فيها تحت أي ظروف ومهما كانت المبررات.

ومن صور الاستمرارية لهذا الصراع القديم، ما أفرزته تجربة الشعر المعاصر، فقد شاعت بين الباحثين والمهتمين بهذه التجربة فكرة فراغ القصائد من المعنى، والشيوع هنا، في فهمنا على الأقل، يعادل الحقيقة التي تتبرج للقارئ في كل قراءة دون استحياء، والتي لا ينكرها إلا من لا يفهم لحياته معنى، الذي يعلي من شأن العبث ويؤثر الإبهام على الصفاء.

ويبدو أن كل الدراسات، في حدود المقروء، التي أُنجزت حول هذا الإشكال تتفق بشكل من الأشكال حول هذه الظاهرة مع اختلاف الدرجات، فالبعض حاول تبريرها بالرفع بها إلى مستوى الإبداع، مستغلا الإمكانات التي توفرها مصطلحات «الغموض، التعقيد، التغامض، الخواء، الفراغ...» وما إلى ذلك من المفاهيم التي تسعف، بمناقشتها، في النظر إلى أفول المعنى من زاوية إيجابية تحفظ للقصائد مشروعيتها وتدفع باللائمة نحو القارئ.

وفي مقابل هذا التوجه كانت طائفة أخرى تعقد الدراسات والبحوث المتتالية لذم هذا التلكؤ والإعلاء من شأن الصفاء الذهني والمعنوي، بل ذهب بهم الأمر إلى البحث في أسباب هذا الفراغ، فجرهم ذلك إلى جملة من القضايا التي تمس الشعر والشاعر بشكل مباشر.

ويمكن اختزال كل ما أثير ويثار حول المعنى في القصائد الشعرية المعاصرة في استشعار القارئ للغموض المستغلق الذي يطبق على القصائد ويعيق التواصل معها. والذي كان، من دون شك، هو الباعث الأساس على الكثير من الأسئلة التي تتناسل غزيرة بعد كل قراءة لنص من النصوص، والتي تتجه في مجملها نحو البحث في أسباب ذلك.

أ - «تذويت» الخطاب وغياب الموضوع

للحداثة الشعرية أناها التي تلغي كل ما يحيط بها. وهي في ذلك منسجمة مع ذاتها ومع ما جاءت لأجله، أي هدم كل ما قبلها وبناء نفسها من جديد عبر نسق مغاير ولو من «لاشيء». وبهذا الوهم لا تنتج شيئا، بل تعزل نفسها وتحرمها من التواصل، كل ما تعول عليه، خطاب نقدي مواز للخطاب الشعري ينتجه الشعراء أنفسهم ليشد هذا أزر ذاك، ويعينهما على تجاوز المساءلة الصارمة التي يوجهها إليهما خصومهما. يقول جبرا إبراهيم جبرا: «أما الحداثة في الشعر، فقد جاءت منذ بدايتها رافضة المنبرية والصوت العالي والمباشر والتنغيم اللفظي والقرائن التقليدية، وبذلك جازفت بقدرتها على التواصل، إذ وضعت مقابل جماعية الغرض الشعري فردانية زعزعت هذا الغرض»[٥٤]. ولذلك آمن الشعراء بأن الشعر مع هذه الحركة لم يعد يتجاوز صوت هذه الحركة[٥٥].

وما كان بالإمكان أن يبتلى الشعر العربي بهذه المصيبة، ولا أن يجري الشاعر وراء هذا الوهم، لو لم يتواطأ النقاد ويتخلَّ النقد عن مسؤوليته حين سمح للشاعر بأن يتجاوز معرفته بالشعر إلى مستوى التنظير له بما يخدم فهمه ويتناسب ومستوى قريحته، بحيث استحل الشاعر - في هذه الوضعية - لنفسه أن ينتج خطابا تنظيريا للشعر موازيا للخطاب الشعري

الذي ينتجه. ومع تراكم هذه الخطابات أصبحت لها قوتها الخاصة التي استطاع بها الشعراء خلق منطقة مؤثرة يتسربون منها للتشويش على مفهوم الشعر كما هو في الواقع والتاريخ، أي تجاوز النظرية الشعرية كما وضعت سلفا(*). يقول بول شاؤول: «القصيدة التي لا تذهب إلى أحد، ولا تأتي إلى أحد، ولا تنزع إلى «معنى» ماهول، يشدها هؤلاء النقاد والباحثون (عن ماذا يبحثون؟). والمحللون (ماذا يحللون؟). إلى معلوماتهم، ثقافتهم (الميتة أصلا في أجوافهم)، الجاهزة، طليعية كانت أو موروثة أم تقليدية، يحاصرونها بأنفاسهم الثقيلة، بأدواتهم المحددة ليتواصلوا معها، في مختبراتهم، وفي تجاربهم. إن التواصل الداهم، القمعي، الذي يضطهد القصيدة يشوهها ويوقفها في نقطة زمنية أو لغوية او اجتماعية لا علاقة لها بها. فالقصيدة هي المجهول. فكيف يمكن أن نقاربها بالمحدد والمعلوم، والقصيدة هي المغادرة المستمرة، فكيف يمكن أن نجمدها على مشرحة، أو في مكان؟ والقصيدة هي العدم. مسافة العدم على العدم، فكيف يمكن أن نحقنها بموت «المعاني»؟ وهي التي لا تريد أن تقول شيئا فكيف نقولها؟ وهي التي لا تحمل لها وظائف ولا وسائل ولا مهام. فكيف نسند إليها هذه الأحمال الباطلة»[56].

إن أول سؤال، بعد هذه الأسئلة التي حشرها شاؤول في نصه، هو: هل الشاعر يدخل إلى الكتابة خلوا من المعرفة ومن القضية ومن المشاعر. فلماذا تجيء القصائد إذن؟!

الأكرم لها أن تموت في صدر قائلها، وأن يموت قائلها في عتمة الصمت، لا أن تخلق أزمة بين الشعر وقرائه وتشوه سمعة القصيدة. والأكرم للنقاد الذين يباركون مثل هذه القصائد أن يتركوا الشعر وينظروا في جنس آخر يحتمل مثل هذه المجازفات.

فبمثل هذه الآراء والمواقف استعان الشعراء على استيهاماتهم، وبمثل هذا التشجيع المجاني احتموا، فتركوا النقاش حادا بين النقاد، وانصرفوا إلى إغراق الساحة بنصوص تعمل على إشعال الفتنة وتقويض كل نقاش جاد، أكثر مما تقدم معرفة وأدبا مفيدين.

إن السطوة على القصيدة وخنقها من قبل الشاعر بسلبانها حق المغادرة إلى القارئ، ويفقدانها إمكان امتلاك هويتها والدفاع عن نفسها بما تملك، أو بما يجب أن تملك، من مقومات دون حاجة إلى قائلها. وهل تستطيع قصيدة ما أن تغادر منتجها قبل أن يمهد لها بمقال يمتدحها به، ويبشر لها بالجودة؟ هل تستطيع ذلك قبل أن يثقل حواشيها بنثر هو أشبه بالتفسير، وهوامش غالبا ما تزيد من استغلاقها؟ إن اتكاء القصيدة على الشاعر واتكاء الشاعر على الوهم لن ينتجا إلا الأزمة. كما أن إصرار الشعراء على امتلاك قصائدهم وتنويه النقاد بذلك، يناقضان فكرة أساسية نادت بها البنيوية وآمن بها فريق كبير من هؤلاء، تتمثل في موت المؤلف. أي أن النص يقطع شجرة النسب مع قائله بمجرد

(*) أحيل هنا إلى مداخلة للأستاذ محمد العمري بعنوان: مداخل النص الشعري التي ساهم بها في الأيام الدراسية التي نظمتها وحدة البلاغة الجديدة والنقد الأدبي أيام ٢٣-٢٤-٢٥ أبريل ٢٠٠٣، والتي ميز فيها بين مفهوم الشعر كما هو في الواقع والتاريخ وكما هو في فهم الشعراء.

الانتهاء منه، حتى أنه - في فهم هؤلاء - يصبح مجرد ادعاء من قبل الكاتب لا يعبر عما يوده أو يقصده.

لا يستقيم في فهمنا هذا التناقض بين إصرار الشاعر على امتلاك نصه، والتمسك بضرورة إشراك القارئ والفصل بين النص وصاحبه. كما أن الإغراق في الاعتداد بالذات ونفي الآخر يقودان، حتما، إلى الفراغ الذي ينجم بدوره عن غياب الموضوع المحدد. والنتيجة أجساد بلا أرواح، لا معنى ولا فائدة. وهو ما تنبه إليه ياكبسون حين قال: «إن مسألة الغرض الشعري هي اليوم، إذن، بدون موضوع»[٥٧].

وهي الملاحظة نفسها التي وقف عندها الكثير من النقاد العرب، فسجلوا أنه في كثير من شعر الحداثة العربية المعاصرة «تغيب الدلالة غيابا كاملا سواء كان ذلك بسبب غياب الموضوع أو بسبب أشياء أخرى»[٥٨].

ب- المقصدية وإبهام العلاقات اللغوية

لكل كتابة قصد ترمي إليه، ولكل قصد وسائل وأساليب توظف لإظهاره. وإذا كان القصد غير معطى، وإنما يحتاج إلى بناء وتأويل وإعادة ترتيب من قبل القارئ، فإنه يحتاج دائما إلى معنى أولي على قدر من الوضوح لتكون عمليات القارئ (البناء والتأويل...) منتجة وفعالة. وإلا فإن الكتابة حين تجافي الوضوح تقترب من العدم، بل تصير مرادفة له.

وتشكل العلاقة بين اللغة والقصد ركنا أساسيا في كل كتابة، ولا يستثنى الشعر من هذه القاعدة مهما حاول البعض التقليل من هذه العلاقة أو نفيها نهائيا. فاللغة خارج المعنى لا مبرر لوجودها، إذ اقتران الطرفين اقتران وجوب وفرض.

صحيح أن للشعر طرائق مغايرة لباقي الأجناس في بناء لغته وإنتاج معناه، غير أن هذه المخالفة لا تعني هدم العلائق اللغوية واختراق القواعد، وبالتالي تغييب المعنى وإعدام القصد. فالكتابة محكومة دائما بدرجة الأدائية، ولذلك ترى كثيرا من الدارسين، مهما وصل بهم حماسهم ومناصرتهم لهذا التوجه، لا ينساقون انسياقا كليا وراء تشديدهم على أن اللغة الشعرية مفارقة، من حيث توظيفها، للغة باقي الأجناس الأخرى. تقول رجاء عيد: «الشعر اختراق لنمطية اللغة، فهو انزياح وتفارق عن المعيار في حدود الأدائية، وهذا الانزياح لا يعني انبتاتا أو خرقا غير محكوم للقواعد، فإنه إن جاوز احتمالات التأويل وقبول الممكن، فذلك يعني فقدان ذلك الخيط الخبيء والذي يلعب الشعر على طرفيه الخفيين: تواصل وانزياح وإبهام وتفسير»[٥٩].

لقد كانت القصيدة تعول كثيرا على طبيعة اللغة، بل إن درجة استحسانها وتجويدها تقاس بطبيعة هذه اللغة. وكان الشاعر يحرص، إلى أبعد الحدود، على تماسك لغة قصائده وترابط المفردات بما يخدم المعنى، غير أن التجربة الشعرية الجديدة أرادت للغة أن تصبح هي «رحم مختبر الشعر المعاصر، هكذا تتمرأى لنا وضعية الخطاب الشعري فيها وبها توزعت شعب

البحث عن حداثة شعرية مغايرة وتقاسمت الممارسات النصية هذه الخصيصة كل واحدة منها تهتدي بنظرية تستحوذ على النص وتشغله ولو في غفلة عن كاتبه»[٦٠].

لم يعد للشاعر سلطة على اللغة، بحيث أصبح انفلاتها ممكنا، بل حقيقة يكابدها الشعراء الذين لم يبق من حقهم إلا التساؤل حول هذه اللغة. يقول بنيس: «اللغة الشعرية العربية سؤال لا جواب له، سؤال يرمي إلى تعدد الممارسات النصية اللانهائية عبر الزمان والمكان»[٦١].

بهذا الفهم الجديد تتحول اللغة من أداة لتوفير الأجوبة المقنعة والممتعة، إلى أسئلة غير منتجة أو غير قابلة للأجوبة. وفي هذه الوضعية تيسر للشاعر أن يعبث بالعلاقات اللغوية، سواء بالجمع بين أعناق المتنافرات التي فرقت بينها الطبيعة اللغوية نفسها، أو اعتماد لغة تقوم على العجائبي والخارق. والأمثلة أكبر وأغنى من إعطاء النماذج.. يقول أزغاي في قصيدة «مواعيد مرتبة مع الأسف»[٦٢]:

ليس هناك من أحد في النافذة
الهواء الضرير في السرير
يتنفس برئات الجدران..
هناك من يتهجى ألواح نفسه
ليكون واضحا في البكاء
ومن يقص الطريق بأصابع مخذولة
إلى تفاصيل مقنعة
عن الأعذار
وهناك في أقصى العفة
من يستدرج بداهته
إلى محرقة الثواني

ومثل ذلك قول سعيد أنوس في قصيدة «في الكآبة»[٦٣]:

في الدورة العميقة لهذا المعتقل
يسقط أريج الكلام هكذا..
كما الريح لا تسعف عاشقَ
اللحظات التي تدمي
فضلات الحمق اللا منتظر
أنتصر لي ولك
ولوجود صعب
قرب حائط المعرفة الجسور

وأشد منهما إيغالا في هتك العلاقات اللغوية قول محمود عبدالغني في قصيدة «نومة دادائية»[١٤]:

نَمْ
لتترك مكانا للبياض
ويعبر النباتيون الذين سَينبت لهم ريش
بعد اجتيازهم الأبواب والثقوب
نَمْ
ولا تؤاخذ الأسماك
إذا خرجت من نومك
وبدأت تكلم الناس
وتلمع

تحتفي قصائد المشهد الشعري المغربي الجديد بمثل هذه الصور التي تقوم على العبثية إلى درجة يصعب معها الاسترسال في إعطاء الأمثلة. فقد أصبحت هذه الطريقة في الكتابة هي القاعدة التي لا استثناء لها إلا من بعض المنفلتات لشعراء أغلبهم ينتمي إلى جيل السبعينيات والثمانينيات، الذين ما زالوا يكتبون إلى الآن[١٥].

لقد انشرح الشعراء لتستر النقاد على هذه الفضيحة، إذ شهدوا لهم بالشاعرية والخلق على غير منوال، حتى وهم يدركون أن هؤلاء لا يقولون شيئا، وإذا قالوا، جاء كلامهم فجا لا حياة فيه. ربما كان النقاد يبحثون عن شهادة ميلاد جديدة ليحيوا حياة أخرى خارج الشعر الذي لم يستطيعوا قراءته وتحليله.

وهكذا وجد الشعراء في تواطؤ النقاد الملاذ الذي يختبئون فيه ويتوارون خلفه للإجهاز على الشعر. لقد أعفى النقاد الشعراء من إنتاج نص يصير حجة وشاهدا للدحض أو التزكية. وأعفى الشعراء النقاد من مكابدة النص واختبار ذائقتهم الشعرية وكفاءتهم النقدية، فسار الطرفان جنبا إلى جنب في تناغم يحزن عشاق الشعر الخلص.

وفي جملة، يلخص محمد القعود إشكالية العلاقات اللغوية في الشعر الحديث بقوله: «ومما يبهم العلاقات اللغوية في النص الشعري الحديث، عقد صلة بين غريبين أو متنافرين لا تجانس مألوفا واضحا بينهما»[١٦].

إن المعنى إنتاج لصياغة لغوية راقية واعية بدورها، ولذلك يرى محمد العمري أن «المعنى الشعري ليس هو الإحساس أو التجربة أو الانفعال، بل هو الصياغة اللغوية النهائية التي تروض الانفعال للمعنى والمعنى للإيقاع فينتج عن هذه العملية معنى هو المعنى الشعري»[١٧].

ح - القصيدة بين الغموض والتناقض

يعد مبحث الغموض من المباحث الثابتة في كل دراسة تتناول الحداثة الشعرية، ومهما كان الاختلاف حول تفسير هذه الظاهرة، فإن الاتفاق على قوة اختراقها لجسم القصيدة كامل لا يعتريه النقص[٦٨].

ومع تعدد هذه الدراسات وتوسعها فإن الباحث لن يجد صعوبة في العودة بها إلى اتجاهين مختلفين في تفسيرهما لهذه الظاهرة وتقديرهما لها في الكتابة الشعرية، وهما:

١- ينطلق الاتجاه الأول من فرضية تعتبر أن الغموض «صفة محايثة للنص الشعري فهو يقترن بالشعر اقتران وجوب، فمن صميم الشعر ومن طبيعة جوهره وتشكله، النزوع إلى الغموض بوصفه طاقة إبداعية ومولدا من أهم مولدات الكثافة الشعرية»[٦٩].

بل إن هذه الفرضية ستصبح من قبيل المسلمات التي لا تثير الكثير من النقاش عند هذا الفريق، فبالإضافة إلى أن الغموض خصيصة شعرية صرفه، فإنه في «النصوص الإبداعية الأصلية ليس مجانيا وليس عبثيا، أو استجابة لذات مريضة، بل هو غوص في أعماق الذات والعالم من أجل تفجير الوضوح»[٧٠].

إن الغموض في فهم هؤلاء، يتجاوز مجرد عنصر حكمت الطبيعة الشعرية بدخوله إلى عنصر فعال يضفي لمسة جمالية تفتقد بافتقاد النصوص له. يقول مشتاق عباس معن: «أمسى التعقيد والغموض سمة جمالية في الشعر الحداثي»[٧١].

وتتخذ هذه التصورات من نص الجرجاني الذي يمتدح فيه مكابدة القارئ للنص قصد الوصول إلى المعنى، منطلقا لها. إذ المركوز، كما يقول الجرجاني «في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق إليه، ومعاناة الحنين نحوه، كان نيله أحلى، وبالميزة أولى، فكان موقعه من النفس أجل وألطف وكانت به أضن وأشغف»[٧٢].

لكن ماذا لو أنهكت النفس وأجهد الفكر في قراءة نص ما بغية الخروج بفائدة، فلم ينل شيئا؟ ماذا لو غاص الناقد في أعماق النصوص متوسما إخراج الصدفة، فلما اقتدر عليها وجدها خواء كما يقول الجرجاني؟ ماذا لو تبرجت لك القصيدة عارية من أي معنى أو استغلقت إلى أبعد الحدود؟

هنا انزلق الحديث في الغموض وعلاقته بالنص إلى الحديث في الغموض نفسه والتمييز فيه بين أنواع ومستويات، منها الإيجابي ومنها السلبي. فالأول مرغوب فيه والثاني مرغوب عنه. يقول محمد عزام: «إذا كان الإبهام إلغازا وتعقيدا في التراكيب اللغوية والنحوية، فإنه لا يمثل ضرورة شعرية، وإنما هو صنعة سلبية في الشعر والفن»[٧٣].

٢- نأتي بهذا النص لنجعله عتبة للدخول إلى رأي الفريق الثاني الذي نظر إلى ظاهرة الغموض من منظور مخالف تماما للاتجاه الأول. وخلاصة موقفه، رفضه القاطع لهذه الظاهرة. فالغموض عند هذا الفريق مذموم وسلبي يجر القصيدة إلى ما لا تطيق، ويؤدي إلى انحلال عرى العلاقة بين النص وقارئه.

ويبدو أن هذه العلاقة سائرة إلى الأفول من جميع النواحي، ويكفي أن نورد نصا لنجيب عوفي، لنتبين طبيعة موقف هؤلاء. يقول: «ثمة ظاهرة أخرى في مسألة اللغة الشعرية، وهي التي اصطلح عليها بظاهرة الغموض، وهي زيغان القصيدة عن حد آخر من حدود الشعر، وهو المعنى أو الدلالة (...). ومهما تكن التعليلات والتبريرات النظرية التي تعطى عادة للغموض، فهو نوع من التعقيد ناجم في أكثر الحالات، عن زيغان الدلالة الناجم بدوره عن زيغان الدال، ناجم عن افتقاد لحظة التجلي الشعرية، يصير فيها الغموض وضوحا والوضوح غموضا (...). فهو غموض يمس، عَودا على بدء، اللغة الشعرية، كما يمس في الصميم الرؤية الشعرية»[٧٤].

وعلى عكس ما يؤمن به العوفي وأنصار الوضوح، يمجد أدونيس الغموض إلى أقصى الحدود. يقول[٧٥]:

اتغير
أغير ما يغيرني غموضا، حيث الغموض أن تحيي
وضوحا، حيث الوضوح أن تموت

إن الغموض الذي وصل درجة التغامض مصيبة أخرى تنضاف إلى المصائب التي حلت بالشعر العربي حتى أصبح لا يطاق، فمن منا يحفظ قصيدة كاملة لشاعر حداثي؟

إنه الطريق المفتوح من جميع الجهات للإجهاز على الشعر مهما كان تصور الشعراء والنقاد المناصرين لهم. ننقل عن محمود درويش حواره مع أحد النقاد، قال: «قلت لناقد كبير: لماذا لا تتدخل، لماذا لا تكرس طاقتك النقدية الكبيرة لدراسة الشعر الحديث في محاولة لاستنباط بعض القواعد والضوابط فتساهم في وضع حد لهذه الفوضى؟ قال لا أفهم. ولا أستطيع القول: إن معظم هذا الشعر، منذ الرواد إلى النقباء إلى الأنفار، ليس شعرا. وأخشى التعرض لتهمة المحافظة من النقاد الجدد الذين يدرسون القصيدة الغامضة بمقال أشد غموضا. لأني لا أؤمن بالبنيوية بخاصة، ولا أتقن تخطيط أسهمها وأقواسها وخرائطها»[٧٦].

إن هؤلاء النقاد هم الذين يهابهم الشعراء الجدد، هم الذين تتكالب عليهم ألسنة حداد من بعض الشعراء «النقاد»، فتراهم يرددون مع اختلاف في الأسلوب، مثل قول شاؤول: «الناقد أخطر على القصيدة من الجمهور ومن الشاعر إذا عاود قراءتها وتنقيحها، وحشيته لا تضاهيها وحشية، لأنها وحشية موجهة وصارمة وقاسية وأحيانا قاتلة. الناقد يقتل القصيدة»[٧٧].

إن شاؤول، وهو شاعر، يدرك أن الشاعر إذا عاد إلى قصيدته لينقحها تبرأ منها لوهنها، وأن الناقد إذا أمعن فيها النظر مقتها. وهو يدرك، أيضا، أن هذه الخصومة ضد الناقد غير مجدية، لأنه يمتلك صك الغفران لمرور قصيدة ما إلى الفردوس الذي يحلم به كل شاعر. فلو كان الشعراء يعقلون لأنصتوا للنقاد الأكثر موضوعية الذين لا تهمهم المداهنة والمجاملة، وإنما يهمهم الشعر كما يريده الناس.

٣ - تركيب

٣-١ الإجهاز على المعنى

لا يعد فراغ القصائد من المعنى نشازا في وضع يتحكم فيه البياض والصمت وإبهام العلاقات اللغوية، ويهيمن عليه الغموض والتغامض والتعقيد، إنه نتيجة طبيعية لمقدمات واضحة. فحين لا يصدر الشاعر عن قضية محددة، وحين لا يعالج موضوعا دقيقا، وحين لا ينطلق من صفاء ذهني يسعفه في إدراك القضايا، تتلقفه الأوهام، فينتج الفراغ المميت.

إن العلاقة بين الموضوع والمعنى من العلاقات الأكثر تلازما، فلا معنى خارج الموضوع. ولعل قوة هذه العلاقة هي التي جعلت بعض النقاد يرجعون أفول المعنى إلى غياب الموضوع بشكل نهائي، وجعلت البعض الآخر يقفون عند وصف المعنى بالتعقيد، فجرهم هذا الوصف إلى مناقشة قضايا على هامش هذه الظاهرة.

لقد تخلى الشاعر عن دوره وانزلق من مناقشة قضايا مهمة إلى أخرى تكاد تكون هامشية، وهي ظاهرة عامة أصابت التجربة الشعرية في الصميم، حتى أن نجيب العوفي لاحظ أن «أهم ملمح ومؤشر باسم التجربة الشعرية الجديدة هو التحول والانتقال على مستوى الرؤية الشعرية والموضوع الشعري من الأسئلة الكبرى إلى الأسئلة الصغرى، من أسئلة الواقع والسياسة والأيديولوجية والتاريخ، إلى أسئلة الذات والأنا.. من الأحلام الكبيرة إلى الأحلام الصغيرة.. إلى أضغاث أحلام»(٢٨).

والإحساس بالأفول ليس وليد المشهد الشعري المغربي، بل هو إحساس شامل يشترك فيه الشرق العربي وغربه، رواد التجربة و وارثوها. فقد تنبه السياب، في زمن مبكر، إلى هذا الخراب الذي يتهدد المعنى في عدد من رسائله التي عالج فيها قضايا تتصل بالشاعر وبالكتابة والعلاقة بينهما. ويكفي أن نورد هذا النص الذي بعث به إلى أدونيس منبها إياه من تسرب هذه الظاهرة إلى الشعر قال: «كانت قصيدتك رائعة بما احتوته من صور لا أكثر، ولكن هل غاية الشاعر أن يري قراءه أنه قادر على الإتيان بمئات الصور، لو لم تبق منها سوى مقطع واحد لما أحسست بنقص فيها. ليس هناك من نمو للمعنى وتطور له»(٢٩).

إن هذه الصرخة لا تكشف عن تخوف السياب من انصرام المعنى فقط، وإنما تكشف أيضا عن مسببات ذلك، فشحذ مئات الصور دون القدرة على تطويعها لخدمة المعنى أحد الأسباب المباشرة لهذه الأزمة، فبدل أن يكون مفتاحا للوصول إلى المعنى، تصبح عائقا أمام تشكله ونموه. كما أن هذا النص يلقي باللائمة على الشاعر أولا وأخيرا.

فمنذ ذلك الحين وهذا الأفول يتطور حتى أطبق على القصائد فغامت العلاقة بين الشاعر والقصيدة، وبين القصيدة وقرائها، فكان الطلاق، يقول محمد لطفي اليوسفي في هذا

الاتجاه: «ثمة، في راهن الشعر العربي، ظاهرة في منتهى الخطورة أدت في بعض الأحيان إلى تعطيل عملية الإبلاغ الشعري، وقادت الشعر إلى منزلة مُهْلكة مُبيدة، بل إنها كثيرا ما جعلت المتلقين يقابلون الشعر بالعزوف وجحود الفضل. إنها ظاهرة تهاوي المعنى وتلاشيه. وهي مسألة معممة مشرقا ومغربا، بموجبها صار منتج النص يعفي المتلقي من مشقة البحث عن معنى ممكن أو محتمل في ما ينتجه من نصوص، لأن نصوصه خلو من أي معنى أصلا»[٨٠].

وفي تحليله لأسباب هذه الظاهرة يقول: «يرجع تهاوي المعنى في الراهن الشعري العربي، في نظري، إلى التصور التبسيطي الذي يعتقد أصحابه أن المعنى لا مجرد نتاج لكلمات أو صور تحيل إلى دلالة أو دلالات مجازية متعددة»[٨١].

عشرات الأسباب لهذه المصيبة التي ابتلي بها النص الشعري وكابدها المتلقي، وعشرات الاقتراحات التي لهج بها النقاد والمهتمون، لكن يبقى المسكوت عنه في كثير من الأحيان، هو مناقشة دور الشاعر نفسه في هذه الأزمة، وتواطؤ الناقد معه.

وقد سبق أن أثبتنا بعض الأسباب في ما تقدم من الكلام، فلم يعد الشاعر يملك من الحجة ما يعينه على رد السؤال المحرج: لماذا تقول مالا يفهم؟ بل استسلم لقدره ورضي بأن يُصفع مرات بسؤال أكثر حدة وحرجا: لماذا لا تقول شيئا؟ فليس بإمكانه الإجابة لا على هذا ولا على ذاك، لأنه، هو نفسه، مقتنع بأنه لا يقول شيئا. وإذا قال فإنه لا يفهم ما يقول. فقط يبرع في رصف كلمات براقة سرعان ما يدرك القارئ الخلل الذي يخلخل تناسقها، فيتلاشى البريق ويولي القارئ القصيدة دبره.

إن الشاعر، في هذه الوضعية، يجد نفسه ملزما على إرغام كلمات متنافرة على التعايش في سياق واحد. هذه هي محنة الشعر الحديث مع تفاوت في الدرجات بين الرواد والمعاصرين، والجريرة للشاعر ولتواطؤ الناقد معه، والقارئ والشعر هما الضحية الكبرى.

عبثا يحاول الناقد التستر على هذه الفضيحة التي تقود الشعر إلى إبادته، وعبثا سيحاول الشاعر الاحتماء بهذا الوهم ليتمادى في استهاماته، فالشعر أعلى من ضحالة الشاعر وتخاذل الناقد، فالشاعر لم يعد يملك من المقومات ما يتنازل عنه في سبيل نظم قصائد جيدة، لأنه متنكر للأصول، ولذلك لا ينبغي أن نفرط في التفاؤل، أو ننتظر عملا إبداعيا جيدا. يقول ياكبسون: «لا تثقوا في الشاعر الذي يتنكر باسم الحقيقة والواقع... إلخ، لماضيه الشعري أو للفن بشكل عام»[٨٢].

٢-٣: من بيانات الكتابة إلى بيانات التنكير

كثيرون هم الشعراء الذين أنتجوا خطابات نقدية موازية للنصوص الشعرية، ويهمنا هنا النظر إلى بيانات الكتابة التي أنجزها شعراء معروفون، وأخص بالذكر أدونيس في الشرق العربي وبنيس في غربه. ويمكن تلخيص أهم الأفكار الواردة في هذه البيانات كالتالي[٨٣]:

- تخريب الذاكرة كآلة مستطيلة.
- تدمير القوانين العامة.
- تدمير سلطة اللغة.
- تدمير التراتب المنوي.
- تدمير النحوي داخل النص.
- تدمير سيادة المعنى وأسبقيته داخل النص.
- تدمير استبداد الحاضر.

مع تعدد هذه الإجراءات، يبقى التدمير والتخريب هو البند الأساسي، فلا حياة للحداثة إلا بموت الماضي، وربما تغييب وتجاوز الحاضر. إنه الشوق إلى الغيب بحماس فياض جعل هؤلاء يوقعون على بيانات هي بمنزلة قوانين للشعراء وأعمدة للشعر.

وبالموازاة مع هذه البيانات التي تضع قواعد جديدة للكتابة وتبينها بجلاء، كانت الدعوة إلى التعاطف مع الشعر والشاعر وخلق جسور عاطفية معه، أحد الرهانات التي يعلق عليها الشاعر آمالا كبيرة لذيوع شعره. يقول أدونيس: «كيف نفهم، والحالة هذه، حركة الشعر الجديد؟ نفهمها أولا، بالتعاطف معها. فالشعر الجديد تجربة شاملة معقدة جديدة. وهو، ككل تجربة، يحتاج إلى الإيجابية وإلى التعاطف»[٨٤].

إن التعاطف هنا ليس عنصرا إضافيا لعناصر الجودة في النص، ولا منتوجا طبيعيا لسلامة العلاقة بين الشاعر والمتلقي، إنه دعوة للمتلقي الذي يوجد، في جميع الأحوال، خارج هذا النص، لأن يكون إيجابيا. وإيجابيته تقتضي تقديم تنازلات جوهرية تمس الذوق والذاكرة والهوية، وقد ركز كثير من النقاد على هذا العنصر لتعويض المقومات الشعرية التي تجعل المتلقي يُقبل على المنتوج الشعري الحديث دون استعطاف. يقول علي جعفر العلاق: «والشاعر يستهدف بشرا يتعاطفون معه ويستجيبون له»[٨٥].

يبدو أن هذا الاستعطاف المهين نابع من تقزم حجم الشاعر وقلة شأنه في المجتمع الذي لم يعد يحتفي بظهوره، ولم يعد يقيم الولائم بنبوغه، ولم يعد يخشى لسانه الذي سعت أقوام، قبل ذلك، إلى عصبه ليسلموا هجوه. الكل منهزم، الكل سلبي، الشاعر والقارئ والشعر محتاجون إلى مزيد من التعاطف والحنان حتى يُحَسَّ بوجودهم. إنه الإفلاس الذي أتى على رأس المال وعلى الأرباح.

أمام هذه الوضعية، سيبدأ الحماس في التلاشي والاندثار شيئا فشيئا، وسيبدأ التراجع عنه من قبل هؤلاء. بل إن شعراء معاصرين لهم أو لاحقين بهم حملوا على هذه البيانات جريرة ما وقع للشعر، وأنتجوا بيانات أخرى تذم ما دعت إليه الأولى من خلال هجومهم على النصوص التي ركنت إلى تحقيق هذه الدعوى.

لقد سكت كثير من الشعراء عن قول الشعر احتجاجا على المآل الذي آل إليه، وتبرم آخرون في وقت لاحق [٨٦]. وما زالت أصوات النكير ترتفع بين الحين والحين. فمن الشعراء المشهود لهم في تاريخ الشعر العربي المعاصر والذين يعتبرون حجة في الإبداع، محمود درويش، الذي نثبت له قولة تختزل تبرمه الشديد من الحال التي آل إليها الشعر. يقول: «إن ما نقرأه منذ سنين بتدفقه الكمي المتهور ليس شعرا، ليس شعرا، إلى حد يجعل واحدا مثلي متورطا في الشعر منذ ربع قرن، مضطرا لإعلان ضيقه بالشعر، وأكثر من ذلك يمقته، يزدريه، ولا يفهمه. إن العقاب الذي نتعرض له يوميا من جراء هذا اللعب الطائش بالشعر، يدفعنا، أحيانا، إلى قبول التهمة الموجهة إلى الشعر العربي الحديث» [٨٧].

الشاهد، إذن، من أهلها. وازن في المشهد الشعري العربي. وكل تحليل، بعد هذا النص لا يمكنه أن يضيف إلى القارئ أكثر مما يفهمه مباشرة من هذا الضجر المكين. بل إننا مضطرون إلى إضافة نص آخر لشاعر فحل في المشهد الشعري العربي الحديث، هو نزار قباني الذي يقول: «الشعر العربي واقع في أزمة ثقة مع الناس، فقد رمى نفسه من الطابق التاسع والتسعين للقصيدة القديمة ولازال عالقا بين السماء السابعة والأرض. إننا نطلب من الشاعر الحديث أن يكون طبيعيا، لأن النتاج الذي نقرأه اليوم هو ضد الطبيعة وضد نفسه وضد النظام الشعري» [٨٨].

وفي المغرب ترتفع بعض الأصوات بين الحين والحين منتجة بيانات لا تقل نكيرا وهجوما على الشعر والشعراء، وآخرها ما وقع عليه الشاعران: أحمد العمراوي ونور الدين الزاهي بعنوان: الخواء والفراغ في الشعر المغربي الآن(*). يقولان: «سيدي البياض، أيها الوقح كم من الإغلاق مارست، أنت مسوس ولا تملك فرشاة أسنان، لا تحب الاتساخ إلا في الانهيار الكبير، لا علاقة لك بالوقت وتحب التاريخ وتلك مأساة وقاحتك، تحب الأضداد المتساوية والمتفاوتة والمتموجة، وتستسلم أحيانا. لم لا تستسلم الآن بأضدادك، أنت تحب الأضداد لعبة البياض والسواد ناعورة بطيئة تجري بالماء تارة وبالدم أخرى، وتارة تتوقف نهائيا» [٨٩].

يناقش هذا البيان إشكالية الفراغ والخواء، ومحاولة التدقيق في الفروق بينهما. فبينما يسند الشاعران للفراغ صفة إيجابية، يذمان الخواء ويدفعانه إلى قفص الاتهام يقولان: «الخواء هو غير الفراغ، الخواء خواء، والفراغ هبة تندمل بمراثيها حين يرسو طين التراكم على جنباتها. بالفراغ يزدهر الامتلاء ليولد فراغا آخر يمتلئ، وهكذا... الخواء عدم له معنى، والفراغ معنى لا عدمية له» [٩٠].

(*) نشر بنصه في جريدة الأحداث المغربية، ع٤٠٦، ١٩٩٩/٢/٤، وجريدة الاتحاد الاشتراكي، ع٥٦٦٢، ١٩٩٩/٢/١٠.

يبدو أن هذه التدقيقات غير مجدية في واقع شعري يكاد يكون منهارا، واقع تلاشت فيه الحدود بين المفاهيم، وتدنت فيه ثقافة الشاعر والقارئ إلى أبعد الحدود. وهو ما جعلهما يستدركان في آخر هذا البيان بقولهما: «أين نضع المشهد الشعري الآني (الحالي) داخل كل هذا؟ ما الحدود الفاصلة بين الفراغ والخواء فيه؟ هل يتفرغ شعراؤنا للحسم بين الفراغ والخواء في قصائدهم بما فيه الكفاية؟ كيف يحضر الوعي في تهدئة لا وعي الشاعر؟ هل استطاعت القصيدة المغربية الحالية بكثافتها وقصيدتها واقتصادها المشوش والمدهش أحيانا أن تطأ الأرض بالارتفاع عنها قليلا»[91].

لا تستطيع القصيدة الإجابة عن هذه الأسئلة، ولا يستطيع الشاعـــر الإنصـــات لها، لأنـــه لا يملك رد هذه الأسئلة بأجوبة صادرة عن معرفة ودراية.

إن الإصرار على التمييز في الخواء والفراغ شبيه بالتمييز بين الشعر والنثر حاليا، إذ صار الشعر نثرا، والنثر شعرا، والكل كتابة. إنه الهروب بالأزمة إلى الأمام، غير أن المحنة قائمة وقادمة بمظاهر أشد خطورة وأقسى ضررا لا محالة.

منهج المعرفة عند علماء العربية

د. عبدالرحمن بودرع (*)

من المعلوم أن النصوص والمؤلفات التي ينتجها العلماء تصدر عن ثقافة معينة موجهة، تحدد معالم النتاج العلمي، وتكشف عن خلفياته ومقاصده الفكرية، وتجيب عما ينطوي عليه من أسئلة وهموم كانت تشغل أذهان العلماء، حتى صاغوا الإجابة عنها على شكل مصنفات، إلا أن منهم من شعر بأنه قد استوفى العبارة عما كان يرومه من التأليف وقضى وطره، ومنهم من ظل «سؤال المعرفة» متجددا في ذهنه، لا يقنعه البتة ما صنفه في الموضوع، ويحق عليه قول من قال: «إنه لا يكتب إنسان كتابا في يومه إلا قال في غده: لو غُيِّر هذا لكان أحسن، ولو زيد لكان يستحسن، ولم قدم لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر» [1].

ونتساءل بعد هذا: ما هي الأسئلة المعرفية التي شغلت علماء العربية، فصنفوا في الإجابة عنها المصنفات والمتون والشروح؟

يتعين قبل الإجابة عن هذا التساؤل، أن نميز بين مفهوم المعرفة، ومفهوم العلم، بالمعنى البسيط الذي يناسب نشأة علوم اللغة العربية وتطورها. جاء في معجم «الكليات» لأبي البقاء الكفوي أن «المعرفة تقال للإدراك المسبوق بالعدم، ولثاني الإدراكين إذا تخللهما عدم، ولإدراك

(*) أستاذ التعليم العالي - جامعة عبد المالك السعدي - كلية الآداب والعلوم الانسانية - تطوان - المملكة المغربية.

الجزئي، وللإدراك البسيط. والعلم يقال لحصول صورة الشيء عند العقل، وللاعتقاد الجازم المطابق الثابت، وللإدراك الكلي، وللإدراك المركب. والمعرفة تقال فيما لا يعرف إلا كونه موجودا فقط، والعلم أصله أن يقال فيما يعرف وجوده وجنسه وكيفيته وعلته.

والمعرفة تقال فيما يتوصل إليه بتفكر وتدبر، والعلم قد يقال في ذلك وفي غيره[٢]».

بناء على هذا التعريف، كان علم العربية في بداية أمره معرفة من المعارف، ثم أصبح علما من العلوم بعد تطور منهج النظر في النصوص اللغوية، ولذلك يمكن أن تطلق المعرفة اللغوية على إدراك لظواهر اللغة، أو لأجزاء منها واع وبسيط، ولكنه غير مسبوق بإدراك قبله. والمعرفة بحكم ابتدائها إدراك لآثار علم اللغة أو النحو قبل أن يصبح فيما بعد إدراكا لذاته، ويبين ذلك أن أغلب من تحدثوا عن النحو - من بين علوم العربية - ذكروا نشأته وارتقوا به إلى تفكير عملي في الظاهرة اللغوية، بل نجد مظاهر الحكم على النحو في بداياته بأنه كان معرفة: أن التصنيف فيه كان يشمل مسائل جزئية محدودة، كجمع ألفاظ اللغة دون ترتيب أو نظام، ثم تلا ذلك ترتيبها في رسائل متفرقة تدون حول مواضيع محددة ككتاب المطر، وكتاب اللبن واللبأ، وكتاب الهمز لأبي زيد الأنصاري، وكتاب الإبل والخيل والشاء، وأسماء الوحوش وصفاتها للأصمعي، وكتاب الأضداد لابن الأنباري ومثلث قطرب... وقد جمعت المعاجم فيما بعد ما تفرق في الرسائل اللغوية، وجمع كتاب سيبويه ما تفرق من أقوال شيوخه والنحاة من قبله، ونظر لها وقسمها إلى أبواب...

ولما بدأ النحو «ينضج» أصبح يستحق اسم العلم، لأنه بدأت تتركب صورته المتكاملة في الذهن، وعندما كثر النظر واستفحل أخذت المعارف تنفصل عن بواعثها الأصلية لتصير علوما.

١ - الخطاب النحوي ومنهج المعرفة

إذا رجعنا إلى أصول هذا «العلم العربي» ذاته فسنجدها ترتبط بالمادة اللغوية التي كانت تعتبر «علما»، ويفهم من اصطلاح العلم هنا أنه مؤسسة أو نظام ثقافي يصدق على مجتمع بعينه في زمن بعينه وعلى فكر بعينه، ونجد أيضا أنه أثيرت قضية أصول هذا العلم أو هذه الثقافة السائدة، ومما ارتبط بهذه القضية سؤال كثر دوره وهو: «هل كان عقل العرب ينتج العلوم أم لا؟»، وهو سؤال سبق أن أثير في الماضي القريب بصيغ كثيرة، فقد انشغل بعض الباحثين بمسألة ما إذا كان «عقل» العرب في الجاهلية «ينتج» العلوم والمعارف، أو لا، وكثير منهم اقتفوا بهذا النوع من البحوث نهج المستشرقين، الذين كانوا منشغلين بـ «تصنيف العقليات»، ومعرفة الإطار الذي يجب أن تصنف فيه «عقلية العرب» منذ الجاهلية. وقد ورد في كتاب «فجر الإسلام» ما يفيد ذلك، ويتعلق الأمر بموافقة الكاتب لقول بعض المستشرقين في وصف العرب ببعض الصفات [٣]، فنفى أن يكون لهم أثارة من العلوم أو الفلسفات أو الأنظار، أما ما اشتملوا عليه

من لغة وشعر، وأمثال وقصص، ومعرفة بالأنساب، والأنواء والسماء، والأخبار والطب، فلم يكن إلا مظاهر من مظاهر حياتهم العقلية في الجاهلية، «ولا يصح أن تسمى علما أو شبه علم»(٤).

ومثل هذا الكلام تمتد أصوله إلى «الشعوبية» في أحكامها على العرب، ويمر بطائفة كبيرة من المستشرقين، ثم ينتقل إلى كثير من الدارسين المقتفين آثارهم، وهي سلسلة متصلة الحلقات موصولة الأسباب.

والحاصل من مثل هذه المذاهب أن يثبت أصحابها أصالة «يونان» في العلوم السائدة، وأنهم مصدر كل تفكير علمي او تجديد، فمن هذه المذاهب رَجْعُ النحو العربي إلى أصل يوناني، وإن كان المُرجع يفتقر إلى أدلة من البنية والتاريخ لإثبات الادعاء، فبنيةُ النحو تشهد بأصالته، وكتب التراجم والتواريخ لا تذكر مصادر التأثر ومراجعه، ولو استمد المتقدمون من مصادر يونانية لذكروا ذلك ولنبهوا عليه، وقد لاحظ المستشرق «إرنست رينان» أن العرب منذ القديم كانوا مستعدين للاعتراف بالتأثير الأجنبي إذا كان جليا(٥)، وأثبت النحاة المتقدمون خصوصية النحو ومنهجهم فيه، من ذلك قول أبي القاسم الزجاجي في معرض تفريقه بين مذاهب النحاة ومذاهب المناطقة: «غرضهم غير غرضنا ومغزاهم غير مغزانا»(٦)، وأنكروا آثار المنطق في النحو على من كان يرومه، من ذلك قول أبي علي الفارسي عن أبي الحسن الرماني النحوي: «إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله نحن فليس معه منه شيء»(٧)، وذكر ابو حيان التوحيدي في كتاب «البصائر والذخائر»، انه كان يراجع العلماء في شأن الرماني، فحكى عن النحويين أنهم قالوا: «ليس شأنه في النحو شأننا»(٨)، وذهبوا إلى أن النحو منطق ولكنه مسلوخ عن العربية(٩). وقد تميز الذين انتصروا للمسالك المنطقية في البحث النحوي عن غيرهم من النحاة، وعرفت الحدود الواضحة بينهم، واشتهر الخلاف بين أصحاب الرأي والقياس في النحو وبين أصحاب النقل والنص.

والحديث عن إنتاج «عقل العرب» للعلوم أو عدم إنتاجه أمر يرجع إلى «المفاضلة بين العقول»، ويصعب الخوض فيه؛ لأن فيه معايير غير علمية تعتمد على النبش في تواريخ الأمم؛ لإثبات انحراف بعضها عن «الخط العلمي المزعوم»، الذي رسمه النابش ونظّر له.

ويبدو أن العرب في الجاهلية قد أنتجوا علما من غير نظر عقلي، ولا فلسفة، فقد فصل أبو القاسم الشاطبي في كتاب «الموافقات» القول في علوم العرب قبل الإسلام، فذكر أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق، فصححت الشريعة منها ما هو صحيح، وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، فمن علومها علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء في البر والبحر واختلاف الأزمان [...]، ومنها علوم الأنواء وأوقات نزول الأمطار، وإنشاء السحاب وهبوب الرياح المثيرة لها [...]، ومنها علم التاريخ، وأخبار الأمم الماضية [...]، ومنها علم الطب؛ فقد كان في العرب منه شيء لا على ما عند الأوائل، بل مأخوذ من تجارب

الأميين غير مبني على علوم الطبيعة التي يقررها الأقدمون [...]، ومنها صنوف البلاغة ووجوه الفصاحة، وهو أعظم منتحلاتهم [...]، ومنها ضرب الأمثال.

وختم الشاطبي تفصيله في علوم العرب بقوله: «فهذا أنموذج ينبهك على ما نحن بسبيله بالنسبة إلى علوم العرب الأمية» [10]، ويبين أن العرب أنتجوا علما من غير نظر عقلي. وقد اتُّخذ هذا العلم مادةَ دراسة العلماء فيما بعد، واعتبر أخذه شرطا في الالتحاق بالعلم، ومن ثم كان النص النحوي مرحلة أخيرة تسبقها مراحل يمكن اعتبارها شروطا في الإنتاج، ويمكن تلخيص هذه المراحل فيما يمكن تسميته ببنية أخذ العلوم، فرجل النحو لا يمكن قبول كلامه، ولا عده خطابا نظريا موضوعا على اللغة، إلا إذا تلقى مجموعة من المعارف من طائفة من العارفين، وكان تلقيه بالسماع. وأمرُ السماع واحد في الشعر واللغة والقراءات، وقد كان للشعراء رواة موكلون بجمع أشعارهم، وقل أن يخلو شاعر عن راوٍ، وقد سارت بكلام رواة الشعر الركبان، ومنه تكون كلام النقاد [11].

ويحدثنا محمد بن سلام الجمحي عن أخذ الشعر من غير سماع فيقول: «وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب، لم يأخذوه عن أهل البادية، ولم يعرضوه على العلماء، وليس لأحد - إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة - على إبطال شيء منه، أن يقبل من صحيفة، ولا يروي عن صحافي» [12]، بل يروى عن سامع حافظ لا يعتري أكثر محفوظاته النسيان، لأن النسيان طريق إلى الاختلاف والنظر، والحفظ طريق إلى الاتفاق والعلم والرواية. وقد تقرر أنه «إذا اختلفت الرواة فقالوا بآرائهم وقالت العشائر بأهوائها، ولا يقنع الناسَ مع ذلك إلا الرواية عمن تقدم» [13].

وكلام الصحافي مردود لأنه أسقط شرطا منهجيا في تحصيل المعرفة، هو السماع [14]، واعتمد على الصحف المكتوبة، فمن ضمن كتبه صحف العلماء، ولم يعتمد التلقي عنهم سماعا، قدح الناس فيه وطعنوا عليه [15]. فالرواية بالسماع شرط في صحة العلم واستقامة الأخذ، وقد نظر العلماء في طرق العلم والمسالك التي يُحصَّل ويُدرَك بها فوجودها ثلاثة: هي الحس والخبر والنظر، «فالحسيات يضطر إليها الإنسان بغير اختياره»، و«أهل السمع لهم أخبار منقولات»، و«النظار لهم قياس ومعقول» [16]، ولكل منهج طريقه، فطريق الحس الإدراك المباشر، وطريق السماع النقل والسند، وطريق النظر القياس. وطريق السماع تحصل من العلم الأول بالتواتر والسند المتصل، ما لا يستطيع النظر أن يحصله، إذ إن النظر نفسه يحتج بالأدلة السمعية الخبرية في المطالب الدينية.

يتبين بذلك أن السماع شرط في صحة العلم، والرواية عن متقدم شرط آخر في ذلك، لأن المتقدم مشرِّع أو قائم مقام المشرع موقِّعٌ عنه، ولكل علم متقدم يروى عنه ويسمع ويؤخذ.

المتقدم مشرّع أو قائم مقام المشرّع، ولكل متقدم مقدَّم، فقد ذهبوا في علم العربية إلى أن «أول من أسس العربية، وفتح بابها وأنهج سبيلها، ووضع قياسها هو أبو الأسود الدؤلي»[١٧]، وقيل لأبي الأسود الدؤلي: «من أين لك هذا العلم؟ - يعني النحو- فقال: لَقِنْتُ حدوده من علي بن أبي طالب»[١٨]، وقالوا عن عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي: «كان أول من بعج النحو ومد القياس وشرح العلل»[١٩].

ولايهمنا في هذا الموضع التحقيق في نشأة العلوم، وتحرير القول في أولياتها، والبحث عن المؤصلين، فذلك أمر تاريخي يغلب فيه الاختلاف بين الناس، وقد أسهب المؤرخون وأصحاب الطبقات والتراجم في البحث عن أول واضع للعلم[٢٠]، وأطالوا في ذلك في فواتح كتبهم، وكل خرج برأي يرى أنه فيه محقق مدقق. ومن الباحثين من ذهب إلى أن نسبة وضع النحو إلى علي رضي الله عنه «حديث خرافة»[٢١]، ولا تناسب طبيعة الفكر في زمنه، وتأبى هذه الطبيعة تلك التعاريف، والتقسيمات التي نسبوها إلى رجال ذلك الزمن، لتبقى خالصة لكل مايتناسب مع الفطرة، مما ليس فيه تعريف، ولا تقسيم كوضع أبي الأسود لنقط المصحف، وإنما نورد هذه النصوص التي تتحدث عن الواضعين الأول لتبيين أن الاستناد في الرواية إلى أول مسموع عنه، أو أول واضع أمر أساسي يدخل في التركيب الذهني لنظر اللغويين والنحويين وغيرهم من العلماء.

وإحالة المؤرخين إلى أبي الأسود أو غيره من المتقدمين، تفسر أنهم اعتنوا به، لأنه من الأولين الذين سمعوا كلام العرب من أفواه أصحابه، ونقلوه ونظروا فيه. فكلامه موثق لأنه منقول عن موثوق به. وتعد كتب النحو المتقدمة، ككتاب سيبويه، أنموذجا للتحديث أو السماع من العرب، أو ممن سمع عن العرب، ويظهر ذلك جليا في أقواله ذاتها، مما فيه استناد صريح إلى السماع عن العرب، نحو قوله: «سمعت من أثق به من العرب»[٢٢]، فإذا غاب السماع ناب عنه القياس، مثلما ينوب السامع عن المسموع عنه الأول[٢٣].

لقد تلقى النحويون، بالسماع، المعرفة اللغوية عن المتقدمين، داخل نظام معرفي عام. وكان العرف السائد عن العلم هو تعدد الأخذ أو تعدد المأخوذ، وإنكار تفرده، فمن ذلك إنكار خلف الأحمر على أبي زيد الأنصاري وقوفه على النحو وحده، حيث يقول: «وكان أبو زيد الأنصاري لا يعدو النحو، فقال له خلف الأحمر: قد ألححت على النحو لم تَعْدُه، وقلما ينبل متفرِّدٌ به، فعليك بالأخبار والأشعار»[٢٤].

لقد كان «المأخوذ عنه» واضعا للعلم أو نائبا عن الواضع، «الآخذ» معدًا للالتحاق بالمأخوذ عنه «وعد «المأخوذ»، و«وسيلة الأخذ» معا علمين، فتعددت العلوم، ودخل التعدد في التركيب الذهني، مثلما دخل أمر السماع وأول مسموع عنه، حتى قيل: «لو اشتغل الناس بنوع من العلم واحد، لضاع باقيه ودرس الذي يليه»[٢٥]. ومن الأمثلة على ذلك أن أبا عثمان المازني النحوي سئل عن مسألة في الفقه، فقال: «فلست صاحب فقه [...] إنما أنا صاحب عربية»، وسئل

الزيادي اللغوي عن مسألة فقهية، فأجاب: «ليس هذا من علمي»، وسئل أبو حاتم السجستاني الرّاوية اللغوي: «يا أبا حاتم كيف تكتب كتابا [إلى الخليفة] تصف فيه خصاصة أهل البصرة [...]، وتسأله لهم النظر والنظرة؟ فقال: لست يرحمك الله صاحب بلاغة وكتابة، أنا صاحب قرآن، فقال: ما أقبح الرجل يتعاطى العلم خمسين سنة، ولا يعرف إلا فنا واحدا، حتى إذا سئل عن غيره لم يُحْلِ ولم يُمِرّ» (٢٦).

لقد عاب السائل على المسؤولين تعاطي علم واحد، وهو بذلك ينبههم إلى ما يجب أن يكون عليه العلم عند العلماء، ذلك بأن الأصل عند العلماء هو الاشتغال بعلوم متعددة، لأنها تقضي بالأخذ إلى بلوغ مرتبة العالم الناظر، وكل ما أفضى إلى مرتبة العلم، فهو علم، فمعرفة الأخبار علم (٢٧)، ومعرفة الأنساب علم(٢٨)، وأيام العرب علم (٢٩)، والغريب علم (٣٠)، والرواية الناقلة للعلم علم (٣١)، والشعر علم (٣٢)، وضرورة الشعر علم (٣٣)، والعربية علم (٣٤) والدين علم.

وبالجملة فالعلوم متعددة ومتداخلة (٣٥)، حتى أنه ليصعب تمييزعلم من آخر، لوحدة المنحى. فإذا كان العلم يفضي إلى الدين فهو من الدين، وإذا كان علم الإسناد يؤدي إلى توثيق سند النصوص فهو الدين بعينه (٣٦)، وإذا كان علم العربية يفضي إلى فهم نصوص الدين، فهو الدين عينه، كما قال أبو عمرو بن العلاء: «لعلمُ العربية هو الدين بعينه». فبعلم العربية يتم «الوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صوابا غير مبدّل ولا مغيّر، وتقويم كتاب الله عز وجل الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد، ومعرفة أخبار النبي صلى الله عليه وسلم، وإقامة معانيها على الحقيقة» (٣٧)، والعربية من الدين لأن فقهها من فقه الشريعة، والدين فيه أقوال وأعمال «ففقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه الشريعة هو فقه أعماله» (٣٨)، وقد لخص الفراء منفعة العربية في قوله: «قلّ رجلٌ أنعم النظر في العربية، وأراد علما غيره إلا سهل عليه» (٣٩).

فكان نظر «العارف» لا يستقيم إلا «بتعدد المعارف»، فإن أفتى في مسألة [لغوية أو فقهية أو شعرية]، جاءت فتواه جامعة مستوفية مستوعبة، وفي ذلك يروي أبو نعيم في الحلية أن ابن عباس خاطب صاحبه في شأن سائلي العلم ببابه قائلا «اخرج وقل لهم من كان يريد أن يسأل عن القرآن وحروفه، وما أراد منه فيلدخل [...] فدخلوا [...]، فما سألوه عن شيء إلا أخبرهم به»، ثم استقدم السائلين عن تفسير القرآن وتأويله فدخلوا [...]، ثم السائلين عن الحلال والحرام والفقه [...] ثم طالبي الفرائض وما أشبهها [...]، ثم طالبي العربية والشعر والغريب من الكلام [...]» (٤٠).

فالعلوم متعددة والعالِم واحد، ويرجع هذا العالم في فتواه وشرحه وتفسيره إلى أصل واحد جامع يراعيه في عمله ونظره، وتنتظم بحسبه العلوم وتترتب، وذلك الأصل الواحد منطق تتصل بموجبه العلوم وتفترق، ومَجْمَعٌ لثوابت معرفية واعية. ومعلوم أن عبدالله بن عباس من

رعيل القرن الأول، وهو نموذج للعالم الذي يمتلك هذا الأصل المعرفي، وقد سمع عنه العلماء وحدثوا.

إن تعدد العلوم يفضي إلى العلم، ومعناه أن هناك علما أصليا وعلوما فرعية، والفروع وسائل لبلوغ الأصل، لأنه المروم. والكلمة هي حاملة العلم الأصلي والعلوم الفرعية، فهي أكبر من أن تكون مجرد لفظ ذي معنى، إنها «قضية جازمة وعقيدة جازمة...»[٤١].

ولقد أدى النظر والتأمل في النصوص المروية - وخاصة في العصر العباسي - إلى إثارة إشكال العقل والنقل في العلوم العربية الإسلامية[٤٢]، وأثير فيه ترجيح أحد الطرفين على الآخر، وعده أصلا له، فمن الناس من ذهب إلى أن النقل أصل والعقل مسترشد بالمأثور، وأن التكليف الشرعي سابق للتكليف العقلي، ومنهم من ذهب إلى أن التكليف العقلي شرط في فهم الشرع وسابق له. ويأتلف المختلفان في عد اللغة أداة الاستدلال، سواء أكان هذا الاستدلال شرعيا نقليا أم كان عقليا. ومن العلماء من ذهب إلى عدم وجود تعارض بين العقل والنقل، وأن التناقض بينهما مدروء ومنتف[٤٣]، بل منهم من عد الوفاق بين العقل والسماع أقصى درجات العلم[٤٤].

ويظهر أن مفهوم العلم اتسع مع الفلاسفة والمناطقة ليشمل العلوم العقلية إلى جانب العلوم النقلية، فقالوا - على حد ما يرويه أبو حامد الغزالي: «العلم إما تصور وإما تصديق، وسمى بعض علمائنا الأول معرفة، والثاني علما تأسيا بقول النحاة في قولهم: «المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد [...]، والظن يتعدى إلى مفعولين [...]، والعلم من باب الظن»[٤٥].

أخذ المعارف المتعددة شرط في تكوين العارف وتأهيله، كما مر بنا آنفا، وهذه قاعدة أساسية ينبغي أن ينطلق منها في الحديث عن منهج المعرفة عند علماء العربية، وتتضمن هذه القاعدة ثلاثة عناصر:

١- **أخْذُ العلم**: ويشترط فيه أن يكون بالمشافهة أو السماع عن الأول، لأنه يمثل أصل المعرفة وإمامها ومنبعها ومرجعها.

٢- **المعرفة**: ويشترط أن تكون المعارف الملقونة متعددة.

٣- **العارف**: وهو المتخرِّج، المجاز من قبل العلماء، كما تقدمه لنا كتب التراجم والطبقات والرجال. ومرحلة تخرجه هي التي عليها المعول، من حياته كلها لأنها مرحلة «ميلاد عارف».

ويهمنا في هذا السياق أن نتحدث عن المعرفة [والمعارف الملقونة متداخلة وشتى]، وعن العارف اللغوي النحوي [أكثر من غيره]، وذلك من خلال بنيتين اثنتين، هما: بنية المعارف المتعددة التي تنتج النص النحوي اللغوي المتجانس، وبنية أخذ المعرفة.

٢ - بنية المعارف المتعددة : أو ما بين العلوم الشرعية والعلوم اللغوية من المناسبة :

كلُّ علم فبعضه مأخوذ بالسماع والنصوص، وبعضه بالاستنباط والقياس، وبعضه بالانتزاع من علم آخر، والنحو بعضه مسموع مأخوذ عن العرب، وبعضه مستنبط بالفكر والروية، وهو التعليلات، وبعضه يؤخذ من صناعة أخرى.

[الاقتراح في أصول النحو: ٧٠].

لقد بدأ الوعي بتعدد المعارف عملا وممارسة، لا معرفة ونظرا. فمن ذلك أن شيخ النحاة سيبويه أورد في كتابه [٤٦] جملة من المسائل الافتراضية [٤٧]، التي تشبه افتراضات الحنفية وتفريعاتهم، وأن الإمام الشافعي شبه جمعَ اللغويين للسان العرب بجمع رواة الحديث للحديث [٤٨].

ثم بدأ ما كان خفيا يتجلى، وما كان مضمرا في الأذهان يتبدى، فكانت كتابات المتأخرين تعرب عما سكت عنه المتقدمون، ومَسافر وجوهها تصف ما اشتملت عليه مشاعرهم [٤٩]، فبدأ أبو الفتح بن جني محاولا استخراج أصول نحوية تصف اللغة العربية، وتكشف خصائص «الحكمة»، و«الصنعة»، و«الاتقان فيها»، «على مذهب أصول الكلام والفقه» [٥٠]، وقد أشار إلى انتزاع علل النحو من علل فقهاء الحنفية، وأنها يُجمع بعضها إلى بعض بالملاطفة والرفق [٥١]، وأشار إلى اتباع طريق الشافعي - في قوله بالقولين فصاعدا - في حل بعض المشكلات اللغوية [٥٢]، وصنف أبو البركات الأنباري كتابا في علم العربية، مرتبا إياه على مسائل فقهية خلافية بين الشافعي وأبي حنيفة [٥٣]، وألَّف جلال الدين السيوطي كتاب «الأشباه والنظائر في النحو» سالكا فيه مسلك «الأشباه والنظائر في الفقه» [٥٤]، وألَّف كتاب «المزهر في علوم اللغة وأنواعها»، محاكيا به علوم الحديث في التقاسيم والأنواع [٥٥]، وألَّف كتاب «الاقتراح» في أصول النحو على نظير «أصول الفقه» [٥٦].

أما تداخل المسائل الفقهية والنحوية والكلامية فصوره كثيرة، تتمثل في مناظرات جرت بين الفقهاء واللغويين، منها مناظرة جرت بين الفراء ومحمد بن الحسن القاضي، وأخرى جرت بين الكسائي النحوي، وأبي يوسف الفقيه الحنفي [٥٧]، وثالثة بين أبي سعيد السيرافي النحوي، ومتّى بن يونس القنائي المتفلسف [٥٨].

ومن الأمثلة على تداخل العلوم والمعارف أيضا، حديث أبي نصر الفارابي عن المناسبة بين صناعة المنطق وصناعة العروض، ووجه المناسبة بين هذه الصناعات، أنها تقدم قوانين لتقويم المعقولات والمنطوقات والموزونات، ولكنه تحدث أيضا عن الفرق بين المنطق والنحو، وهو فرق العموم والخصوص، فالمنطق يعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم. أما النحو فيعطي قوانين تخص لسان أمة بعينها [٥٩]، وذلك لأن «فوائد النحو مقصورة على عادة العرب بالقصد الأول [...]، والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل» [٦٠].

ومن صور التفاعل أيضا استرشاد علم بآخر واستقتاؤه، على نحو ما جاء في تعليق أبي يوسف الفقيه على مسألة جاءت في الشعر بأنها «مسألة نحوية فقهية» [٦١]، وما كان يروى عن أبي عمرو الجرمي شيخ المبرد من أنه كان يفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه، وكان صاحب حديث، فلما علم كتاب سيبويه تفقه في الحديث؛ «إذ كان كتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش» [٦٢]. ومن صورالتفاعل أيضا حديث أبي القاسم الشاطبي عن العلوم التي يحمل بعضها على بعض، والعلوم التي يخدم بعضها بعضا، والعلوم التي هي من قبيل خلط بعضها ببعض [٦٣]، وكان رائد الشاطبي في التقسيم قواعد أصولية يحكمها في النظر إلى المعارف والعلوم، وعلى رأس هذه القواعد جميعا أن يكون العلم باعثا على العمل، وسبيلا إليه، ويقدر تخلف هذا المطلب في العلوم، بقدر دنو قيمتها. فإذا كان باعثا على العمل فهو مطلوب، وغيره مطلوب أيضا إذا توقف عليه، كألفاظ اللغة والنحو والتفسير وأشباه ذلك، فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب إما شرعا وإما عقلا [٦٤].

ومقياس العمل هذا - مهما تكن حجيته - لا يستطيع أن ينفي وجود تلك الموازنات والمداخلات التي كانت ماثلة في أذهان العلماء وتصوراتهم، قبل أن تمتلئ بها كتبهم ومصنفاتهم.

لقد بدأ الوعي بتعدد المعارف عملا وممارسة، ثم انقلب تصريحا واعترافا. وكان من المتعين إيراد نصوص كثيرة تؤيد ذلك الحكم وتطرده، لأن الأطراد يقوي جانب الحكم، وعدم الاطراد يقوي جانب الأطراح ويضعف جانب الاعتبار، ويقربه من الأمور الاتفاقية الواقعة من غير قصد، بينما القصد كان واضحا في اجتماع المعارف وتواردها، وذلك لإنتاج نصوص جديدة [٦٥] تنظر في نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية والشعر ومذاهب العرب في كلامها.

و«النص الناظر» في النص ينبغي أن يكون مؤسسا على نصوص سابقة، على نحو ما يرى الزمخشري من أن «التفسير» هو الكلام المؤسَّس على علمي المعاني والبيان [٦٦].

والقصد من اجتماع المعارف وتواردها تدل عليه الأخبار، والآثار التي يستنبط منها، فقد كان مضمرا في بداية الأمر ثم صار مظهرا فيما بعد. والأمثلة والنماذج كثيرة جدا في كتب الأخبار والطبقات والتاريخ المتعلقة بالنحو، ورجالاته، وقد اقتصرت هذه المقالة على بعضها، للتدليل على وجود بنية التعدد والتداخل، وللتدليل على أن العلماء، وهم يدرسون اللغة، إنما يدرسونها محملة بنظام من المعرفة له تمثيل مخصوص في أذهان متكلميها، وقد أدرك العلماء هذه الحقيقة على لسان من قال: «من قُصرَ علمه عن اللغة وغولِط غَلِطَ» [٦٧].

وكلما تقدم الزمان بدأت حقيقة تمازج العلوم تتأكد حتى أصبحت تُطلَق مصطلحات تعبر عن هذا المزيج من المعارف والعلوم، فق أطلق الفارابي «علم اللسان»، وأراد به علم الالفاظ المفردة، وقوانين الألفاظ عند الإفراد والتركيب، وعلم الألفاظ المركبة التي صنعها الخطباء والشعراء، وقوانين تصحيح الكتابة والقراءة، وقوانين الأشعار. وأطلق أبو البركات الأنباري

«علوم الأدب» على النحو واللغة والتصريف، والجدل في النحو وعلم أصول النحو، والعروض والقوافي وصنعة الشعر، وأخبار العرب وأنسابهم.

وكل تلك المحاولات تدل على أن التراث منظومة فكرية واحدة تستمد من علوم متعددة وفروع متنوعة، والنحو أحد هذه الفروع، ولم يكن سيبويه نفسه، وهو يضع أصول النظر النحوي، بمعزل عن أنظار الفقهاء والقراء والمحدثين والمتكلمين [٦٨]، وهذا الربط هو الدليل المرشد إلى الكشف عن الدلالات المعرفية في سياق تاريخ العلم والمعرفة عند العرب.

٣ - بنية أخذ المعرفة

الأخذ قانون انتقال المعرفة وسيرورتها. والأصل في طرق المعرفة النقل [٦٩]، ويعتمد أخذ المعارف والعلوم على النقل مشافهة والسماع عن الأصل في المعرفة، أو عمن نقل عن الأصل، وبهذا المسلك تصح المعارف ويصح العمل بها، وبما سبق أو بماجاء «على مثال سابق» [٧٠]، ويصير السامع أهلا لأن يكون عارفا يؤخذ عنه ويُسمع، ومن شروط الأخذ أن تكون المعارف متعددة، وتعدد الأخذ طريق إلى ترسيخ تمازج المعارف وتداخلها.

وعن بنية الأخذ يقدم لنا أبو الحسن القفطي مثالا قائلا:

«وأخذ عن أبي الأسود الدؤلي نصر بن عاصم البصري، وأخذ عن أبي عمرو الخليل بن أحمد، وأخذ عن الخليل سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان ابن قنبر، وأخذ عن سيبويه أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط، وأخذ عن الأخفش أبو عثمان بكر بن محمد المازني الشيباني وأبو عمرو الجرمي، وأخذ عن المازني والجرمي أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، وأخذ عن المبرد أبو إسحاق الزجاج وأبو بكر بن السراج، وأخذ عن ابن السراج أبو الحسن بن عبدالغفار الفارسي، وأخذ عن الفارسي أبو الحسن الربعي» [٧١].

ويلاحظ في هذا النص وفي أمثاله من النصوص، التي تروي سلسلة الأخذ، في كتب طبقات النحاة واللغويين، لأبي الطيب اللغوي [٧٢]، والسيرافي، والزبيدي [٧٣]، وابن النديم [٧٤]، والقفطي [٧٥]، وأبي البركات الأنباري وياقوت [٧٦]، الحموي والسيوطي [٧٧]، وغيرهم. إن المعرفة تنتقل من فرد إلى جماعة من الأفراد لضمان حفظ «تصور المعرفة الأصلي»، وانتقاله، لأن هذا التصور الثقافي العقدي شرط في إكساب الفرد عالمية، وشرط في عد ما يكتبه نصا يعتمد عليه ويتداول ويتخرج به علماء آخرون.

وبالجملة فالأخذ قانون لانتقال المعرفة وسيرورتها، ويمكن استعراض نماذج كثيرة من كتب التراجم والطبقات، تتخذ صورة يقاس عليها عند الحديث عن بنية الأخذ وانتقال المعرفة.

كما يمكن أن نضيف عنصرا آخر، وإن كان قليل الورود في كتب التراجم وغير مطرد عند جميع العلماء المترجم لهم، فإنه ركن منهجي من أركان المعرفة عند العلماء عموما،

وعند علماء العربية على وجه الخصوص، وهذا العنصر هو ما يمكن أن ندعوه بـ «تأثير المعرفة»، ومعناه أن العماء بعد أن يكثر أخذهم ويشتد علمهم، ويعلو نظرهم، ينبطون المسائل [٧٨]، ويستخرجون الجديد[٧٩]، ويستنبطون العلل [٨٠]، ويقيسون [٨١]، وينظرون [٨٢]، ويناظرون [٨٣]، والاستخراج والاستنباط والتنظير مبني على «فقه النصوص». و«تأثير المعرفة» يقوم على هذا الفقه، لأنه يدفع بحركة العلم إلى الأمام، ويولد نصوصا جديدة تتبوأ منزلة المتون. ويعد النص الذي يقوم بالاستنباطات، ووضع لبنات العلم - ويكفيه أن يكون موثقا - متنا أو نصا إماما أو قائما مقام النص الإمام، ويظل في المقدمة وإليه تقع الإحالة والمرجعية. وأما النص الذي يأتي بعده ويكرر ما قاله ولا يحمل جديدا، فهو شرح أو حاشية أو تلخيص أو تعليق، وحسب صاحبه فيه أن يفهم معاني النص الأول، ومقاصده وأن يكون ذا معرفة بعلوم العربية.

فتأثير المعرفة غير تكريرها وتقريرها، لأن «باب فقه النصوص غير باب حفظ ألفاظ اللغة» [٨٤]، إن تأثير المعرفة هو الدافع الرئيس إلى وضع النص وإنتاجه. وقد ترتبت عن الانطلاق من «النص الأول» أو «النص الإمام» ظاهرة كبرى هي توالد النصوص تبعا لمقياس التأثير، وعملا به ومراعاة لحضوركل خصائصه وجزئياته في أي تأليف، لأنه أبرزُ خصائص النص الأصلي، وبه يهيمن على النصوص من بعده، وبه يظل رقيبا عليها حتى لا تحيد عن مقاصده الكبرى. وقد أسفرت هذه الرقابة المعرفية عن خصيصة الوحدة في المصنفات والانسجام بينها بدلا من الاختلاف والتنوع، ويمكن أن نقيس على هذه «العلاقة المعللة» علاقة كتاب سيبويه بكلام شيوخه، كالخليل، وعلاقة كتب النحو بكتاب سيبويه، وهكذا.

وما يقال في المعرفة اللغوية والنحوية في الاقتداء يقال في سائر المعارف المجاورة، فهذا أبو بكر البيهقي [ت. ٤٥٨هـ]، المحدث الفقيه الأصولي يقتدي بالإمام الشافعي ويقول عنه: «فنظرنا فلم نجد فيمن بعد الصحابة قرشيا ملأ طباق الأرض علما إلا الشافعي المطلبي [...]، ووجدنا طائفة من هذه الأمة ممن أدركوا زمانه أو جاءوا بعده استعملوا هذه السنة بالنظر في كتبه وسلوك طريقته في معرفة الشريعة [...] فتبعناهم في ذلك» [٨٥].

لقد تسلم إمام النحويين سيبويه قوانين من قبله وأنظارهم[٨٦]، فأسس عليها آلياته النظرية لقراءة النص [وهو لسان العرب]، فلم يكن مجرد قارئ فرد، ولكنه كان - بحكم تسلمه للقوانين الجماعية السابقة - صاحب مشروع نظري متطور بدأ من قبل وأخذ معالمه وأصوله على يده، وهذا مثال من القاعدة العامة.

وهكذا كانت بنية الأخذ مرحلة منهجية حاسمة في تاريخ العربية، وشرطا في إنتاج نصوص النظر اللغوي النحوي، وجزءا من مستلزمات اللغويين والنحاة ومنطلقاتهم.

٤ - النظر الواصف والواقع اللغوي الموصوف:

هذا مبحث يتقابل في الواقع اللغوي الموصوف والنظر الواصف، ويتألف هذا الواقع من ظواهر ووقائع لغوية، ويتألف ذلك النظر الواصف من جملة من المفاهيم الوصفية، ولكل موضوع أو واقع موصوف نظرٌ أو علم واصف، فللقرآن الكريم مباحث الإعجاز البلاغي، ومباحث الفقه والأصول وعلم الكلام، وللسان العرب مباحث النحو وعلوم العربية، وللشعر البلاغة والعروض والنقد.

ويستبين من مباحث اللغة والنحو، أنها كانت نموذجا مصطنعا وتمثيلا مضروبا لتقريب صورة اللسان العربي، وما ينطوي عليه من تماسك ونظام يمسك ظواهره، ويشد فروعه إلى أصوله.

ولا تستقيم أي دراسة في «الكلام على الكلام»، إلا إذا جمعت بين طرفي النظر والمنظور فيه، ووازنت بين طبائع الأطراف المتقابلة التي تتعلق بالواصف والموصوف، والنظر الواقع، والطبيعة والنموذج، والنص والاستنباط، والجمع بين الطرفين لا يراد لذاته، ولكن لمحاكمة النظر، وما يتصل به، بمقياس الواقع، وما يتصل به، وللتثبت مما إذا كانت أحكام النظر تصدق على الواقع.

وعندما نريد أن نقف على نوع الخطاب اللغوي الذي اتخذه النحويون مجالا للنظر والدرس، سنجد أمامنا مجموعة من المفاهيم اللغوية المتداخلة التي تتجاذب فيما بينها حقل الموضوع الموصوف، وتتوزع هذه المفاهيم على مستويات عدة يمكن أن نستعرض منها مثلا:

- مستوى اللسان واللغة واللحن والحرف...
- مستوى القول والكلام والخطاب والجملة واللفظ والمنطق والنطق واللغو...
- مستوى البيان والبلاغ والإفصاح والحديث والعبارة والإعراب...

ويرتبط بكل مستوى جملة من المفاهيم المتصل بعضها ببعض بوشيجة معينة. ولكن اللغويين اهتموا بحدود ما سيشتغلون عليه، أو ما اشتغل عليه سابقوهم، فحَدَّ فقهاء اللغةِ اللغةَ، وما يتصل بها [٨٧]، وحدَّ النحاة الكلام وما يتصل به [٨٨]، وحد البلاغيون البلاغة في الكلام، وما يتصل بها. ولعل بين هذه المستويات جوامع تجمعها وموانع تطرح عنها. والمختار في الحديث عن الظاهرة في عمومها اللسانُ، أما المفاهيم الأخرى المتصلة بها، فهي أكثر دورا في الحديث عن الظواهر في خصوصها، وهي فروع على اللسان واللغة. وقد ورد ذكر اللسان في النصوص الأولى بدل اللغة [٨٩]، وعدت اللغة أو اللغات فروعا على اللسان ومتحدرة منه [٩٠] في التصور، وأما في الواقع، فقد يكون اللسان العربي تحدر في الأصل من بعض اللغات السامية، وقد تكون هذه اللغات أو بعضها قد تحدرت من لسان العرب... وهذا خلاف بين العلماء في تاريخ التفرع، وأول متفرع عن غيره، ولا حاجة إلى الاستغراق فيه [٩١].

قلت إن المختارَ عند العلماء في الحديث عن الظاهرة في عمومها اللسانُ.

والظاهر أن أمر «اللسان العربي» كان واضحا في أذهانهم، من حيث مادة هذا اللسان [أي مصادر سماعه]، ومقاييس أخذه [المتعلقة بالزمان والمكان]، ومكانته في نفوسهم [شرفه وقيمته]، على الرغم من الأحكام التي حوكموا بها في طريقة معالجتهم وتصورهم لمادة هذا اللسان [٩٢].

والحقيقة أنه قبل الحكم على تناولهم للظواهر يجب الربط بين اللسان العربي وظواهره ومستوياته، وبين تصورهم له، فإنهم قد صدروا عن رؤية واضحة أملت عليهم مقاييس الانتقاء والجمع والمنع، وهذه الرؤية ضرب من ضروب النظر إلى الواقع اللغوي - على الرغم من تعدد ظواهره ومساريه وتداخلها - ومنهاج مخصوص أسفر عن التفرس في المادة وعن السعي إلى استيعابها والإحاطة بها. ومفاد هذه الرؤية اشتراط «القِدم» و«الفصاحة» و«البداوة» في اللسان المروي، أي في مصادر السمّاع [٩٣].

وأما العلم المؤسس على اللسان - وهو طرف في التقابل - فهو النحو، يقول أبو نصر الفارابي في وضع هذا العلم: «والذي نقل اللغة واللسان العربي عن هؤلاء وأثبتها في كتاب فصيّرها علما وصناعة هم أهل البصرة والكوفة» [٩٤].

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الفصل بين النحو واللسان لم يكن واردا في القرنين الأول والثاني بحدة، فقد عدوا الإعراب علما قائما في اللسان، وعن ذلك يقول ابن فارس في باب ذكر ما اختصت به العرب: «من العلوم الجليلة التي اختصت بها الإعرابُ الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام» [٩٥]، فكان النحو في صورته الأولى «علم معرفة اللسان» [٩٦]، وسمي العلم باللسان علما بالعربية [٩٧]، وسمي أيضا بأصول العربية [٩٨]، وكان الغرض من وضع العلم في البداية هو بيان طريقة الكلام، وتزويد المتكلم بشروط الكفاية اللغوية، و«إقداره» على التكلم باللغة والالتحاق بأهل السليقة اللغوية وانتحاء سمت كلامهم [٩٩].

لقد كان النحو «بيانَ طريقة الكلام»، و«بيانُ الطريقة» [١٠٠]، مبدأ منهجي عام في علومهم ومعارفهم ينتظمها ويوجهها ويحدد مقاصدها، فالشريعة طريقة، والسنة طريقة، والسيرة طريقة، والدليل طريقة، والتجويد طريقة، والنحو طريقة والفقه طريقة [١٠١]، والنظم طريقة لإثبات المزية في الكلام [١٠٢]، والأسلوب الضرب من النظم والطريقة فيه [١٠٣]، كل هذه الصناعات طرائق وأنحاء تنتحى ليتوصل بها إلى تقليد الأوائل في مسالكهم الفعلية والقولية، بغية تحقيق الانسجام والتوافق ونفي الاختلاف المبتدع.

وهكذا كان النحو عند النحاة المتقدمين، كما نقله عنهم ابن جني وابن السراج [١٠٤]، مسلما من النظر المجرد لا شية فيه منه، ثم تطور مفهوم هذا العلم فيما بعد فانصرف عن «بيان طريقة العلم»، إلى «وضع القواعد»، وصار يُبحث فيه عن الأسباب والعلل القائمة في اللسان،

ويتصور أنه مستخرج منه، وأنه علم مظهر لنظام اللغة المضمر. وقد زعم «الناظر النحوي» أن «الناطق اللغوي» أراد من العلل والأغراض ما نسبه إليه وحمله عليه، وأحس الثاني ما أحس الأول، وأراد وقصد ما نسب إليه إرادته وقصده [١٠٥]. فكان النحو في أوليات مراحله الوضعية مرادفا لنظام السليقة.

وبدأ يستفحل البحث في العلل ودرجاتها ومراتبها فيما بعد [١٠٦]، حتى أصبح النحو في كثير من التعريفات يعد معقولا من منقول [١٠٧]، أو منطقا مسلوخا من العربية [١٠٨]، أو قياسا يتبع [١٠٩]، أو علما بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب [١١٠]، أو علما مبتدعا وقياسا مخترعا، أو علما بأقيسة تغير ذوات الكلم وأواخرها بالنسبة إلى لسان العرب، أو صناعة علمية ينظر إليها أصحابها في ألفاظ العرب من جهة ما يتألف بحسب استعمالهم، أو صناعة علمية يُعرَف بها أحوال كلام العرب من جهة ما يضح ويفسد في التأليف، بل عُدَّ النحو من جملة العلوم النظرية المستحدثة [١١١].

يبدو من هذه التعريفات أن النحو عرف تطورا منهجيا كبيرا، إذ انتقل من اللسان إلى النشر، ومن الطريقة إلى القاعدة. لكن مسألة التطور هذه في حاجة إلى فضل تأمل، لأن النحو العربي لم يخضع جملة وتفصيلا للتطور المتسلسل الذي يبدأ من البسيط ثم يرتقي درجات التعقيد في سلم التطور. فلعل أمره أقرب إلى توارد البسيط والمعقد في زمان واحد وتداخلهما منه إلى نشأة البسيط وحده ثم تحوله إلى المعقد بفعل التطور. وهذا التوارد لا يخرج في عمومه عن الجدال الذي عرف بين العقل والنقل أو النظر والنص، لأن النحو نفسه تمتد مصادره إلى أصول سمعية وتعليلات عقلية نظرية. وقد وجد منهج البحث النقلي ومنهج البحث العقلي في آن واحد بسيطين، فاعتمد **الأول** على الرواية وصحة السند، واعتمد الثاني على امتحان الظواهر بالعقل والمنطق، وقلما عني بالقائل، بل جمعت بعض المعارف بين المنهجين، كما فعل بعض الفقهاء في العصر العباسي، عندما استدلوا بالنصوص الشرعية، واستدلوا إلى جانبها بالدليل المنطقي في تأييد المذهب والرد على الخصوم، وفعل بعض النحاة مثل ذلك، فاحتجوا للمسألة بالسماع، والتمسوا لها الدليل العقلي [١١٢].

لقد بدأ التوارد من قبل، كما قلت آنفا. ويدل على ذلك فيما يبدو، ما كان ينسب إلى عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي [ت. ١٧٧] من أنه «أول من بعج النحو ومد القياس وشرح العلل»، وأنه «فرّع النحو». ومما يروى أنه أجاب يونس في مسألة لغوية صارفا إياه عما لا يطرد وينقاس إلى ما يطرد [١١٤]، ويروى أنه كان كثير التعرض للفرزدق في خروجه عن المطرد [١١٥]، وربما كان أول من استن مذهب تخطيء الشعراء فتبعه من بعدَه [١١٦]، وكان يحكّم مقاييسه المستنبطة من العربية في اختيار القراءة القرآنية.

لقد كان عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي أنموذجا لإنعام النظر في اللسان، ومدِّ القياس فيه واستنباط العلل منه. وكان إلى جانبه أنموذج آخر مخالف يغلِّب الظواهر على الأنساق، وهو أبو عمرو بن العلاء، فقد أخبر ابن سلام أن ابن أبي إسحاق كان أشد تجريدا للقياس [١١٧]، وكان أبو عمرو بن العلاء أوسع علما بكلام العرب ولغاتها وغريبها. وأخبر يونس بن حبيب أن أبا عمرو بن العلاء كان أشد تسليما للعرب، وكان ابن أبي إسحاق وعيسى بن عمر يطعنان عليهم [١١٨]، ويدل على ذلك أن ابن أبي إسحاق كان يفسّر الشعر برأيه، حتى أن ابن سيرين كان يبغض النحويين، ويعيب على الحضرمي تفسير الشعر، ويقول: «ما علِمُه بإرادة الشاعر؟ فقال ابن أبي إسحاق: إن الفتوى في الشعر لا تحل حراما ولا تحرّم حلالا، وإنما نفتي فيما استتر من معاني الشعر وأشكل من غريبه وإعرابه، بفتوى سمعناها من غيرنا أو اجتهدنا فيها آراءنا، فإن زللنا أو عثرنا فليس الزلل في ذلك كالزلل في عبارة الرؤيا، ولا العثرة فيها كالعثرة في الخروج عما أجمعت عليه الأئمة» [١١٩].

وبذلك يكون قد ظهر في تاريخ النظر النحوي ومنهج المعرفة اللغوية، منذ البداية الناظر والحافظ، فأولهما يسلم للعرب ويسمع، والثاني يستنبط من القليل سمعَه ويبني عليه، وبذلك يكون التطور قد أصاب «التوارد» نفسه، وليست البساطة في انتقال منهج «الحفظ والسماع والتسليم للعرب»، إلى منهج «النظر والاستنباط والتعليل»، وتحوله إليه، فالمنهجان كانا موجودين معا، وإنما البساطة في شكل كل منهج في البداية. أما التطور فقد أصاب المنهجين معا متواكبين، ولم ينقل أحدهما إلى الآخر، إذ بقي حفظ المسموع واردا مستمرا غير منقطع، بشروطه ومقاييسه المذكورة آنفا - المتعلقة بالصدق والثقة - لأنه مورد العلم، وعلى «الخلف» أن يتصوروه كما تصوره «السلف»، على نحو ما رأى ابن جني عندما قال عنه: «هذا موضع من هذا الأمر لا يعرف صحتَه إلا من تصوَّر أحوالَ السلف فيه تصورَهم، ورآهم من الوفور والجلالة بأعيانهم، واعتقد في هذا العلم الكريم ما يجب اعتقاده له» [١٢٠]. وقد ذكروا أمثلة كثيرة تدل على وجود الطريقتين في زمان واحد، فقد روى ابن جني أن الخليل بن أحمد «وهو سيد قومه وكاشف قناع القياس في علمه»، كان يَمنَع من بعض القياسات الذهنية [١٢١]، فجمع بذلك ما يصح من «القياس» إلى «السماع». وقد اشتهر الخليل بالقياس حتى قال ابن المقفع إن عقله أكثر من علمه [١٢٢]. وفي زمنه اشتهر الأصمعي بالرواية وقلة الاكتراث بالقياس، فقال عنه: «والأصمعي ليس ممن ينشط للمقاييس ولا لحكاية التعليل» [١٢٣].

واستمر النظر في المسموع المجموع متصاعدا، ولم ينفصل عن الحفظ، بل ظل مستمسكا به معتصما. وكثيرا ما كان العلماء يتصرفون عن الناظر غير الناقل ولا يعتدون بكلامه، وفي ذلك يقول ابن الحاجب في أماليه معلقا على مذهبي الأخفش وسيبويه في مسألة لغوية: «ولا شك أن ما ذكره الأخفش واضح في صحة التعليل، وما ذكره سيبويه يجوز أنه قد لُمح في

وضع الواضع وبنى عليه ما ذكره، والأحكام اللغوية لا تَثْبُتُ بقياس، وإنما تثبت بالنقل ثم تعلَّل، فالصواب أن ينظر إلى الواقع فإن وقع ما ذكره الأخفش صح مذهبه وصح تعليله، وإن وقع ما ذكره سيبويه من حيث الاستقراء، ثبت مذهبه وتعليله»[١٢٤]، والأنموذج الأمثل عندهم هو من اجتمع فيه الأمران، كما اجتمعا في الخليل ، حتى قيل فيه: «لم يكن بعد الصحابة أذكى من الخليل، ولا أجمع لعلم العرب»[١٢٥]، وعُدَّ قمةً في القياس هو وتلميذه سيبويه، حسب ما ترويه كتب الطبقات. ومذهب الخليل في النظر أن علل العربية غير علل النحويين، لأن علل العربية قائمة فيها، أي في اللسان، قال الخليل: «إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها»[١٢٦]. فهذا ادعاء واضح أن لسان العرب ينطوي على نظام متماسك وبناء محكم هو الذي يحرك ظواهره، وأن المتكلم باللسان عارف بمواقع الكلام، مدرك لجهاته، ويقوم في عقله ذلك النظام المحرِّك، إلا أنه لا يفصح عما ينطوي عليه عقله.

«المتكلم عارف»، والمعرفة اللغوية في نفسه جزء من المعرفة الفطرية العامة، أو النظام المعرفي العام، أو هي مؤلف من مؤلفات العقل، ويمكن أن نتصور أن العامل عند النحاة انعكاس «للمؤثر الطبيعي» المعلوم بالفطرة، على نحو ما ذكره ابن حزم في قوله: «يعلم الطفل بأنه لا يكون فعل إلا من فاعل، فإنه إذا رأى شيئا قال: من عمل هذا؟ ولا يقنع البتة بأنه انعمل بدون عامل»[١٢٧]، وأما نوع معرفة المتكلم بلغته وإدراكه لها فغير معروف لأنه لم ينقل لنا «شكل المعرفة». أما «علل النحاة»، فهي صور حاكية «لعلل اللسان»، على نحو ما ذكره الخليل عندما أشار إلى أنه اعتل بما يتصور أنه علة للغة، فإن يكن أصاب العلة الحقيقية، فهو الذي التمس، وإن سنح لغيره علة أخرى هي أليق بالمعلول مما ذكره الخليل فليأت بها[١٢٨].

تتفاضل علل النحويين وأنظارهم وتتنافس بحسب قربها من نظام اللسان وواقعه. وهذا اللسان هو بمنزلة نص له تخريجات لا حصر لها، فتتعدد القراءات النظرية والتأويلات وتختلف، ولكنها لا تُخضع النص لحوزتها، «إنها تؤوله ولا تحوله»، والإعراب النحوي أداة من أدوات التأويل والانحراف بالكلام إلى جهة يريدها الناظر، وقد صدق أبو عمرو بن العلاء حين قال: «إنما سمي النحوي نحويا لأنه يحرِّف الكلام إلى وجوه الإعراب»[١٢٩]. لكن الخليل في كلامه السابق أنموذج للذي يقيم مفارقة بين النظر النحوي والواقع اللغوي، ويعد الواقع خفيا، لأن علل اللسان لم ترو عن العرب ولم تنقل عنهم، والنظرَ مُصطنعًا، لأن الخليل وأضرابه من النحاة كل واحد اعتل بما عنده أنه علة للسان، فليست علل النظر ماثلة في علل الواقع، ولكنها تقاربها وتفترض محاولة اكتشافها، وهؤلاء إنما يعترفون بأنهم يبحثون في العلل النظرية التي تدعي المحاكاة، ولا يبحثون في عقول المتكلين باللغة، لأنها لا تفصح عن علل اللغة، فالواقع خفي والنظر مصطنع، ومن شأن الخفي أن يتجلى بعضه لا كله، ومن شأن المصطنع أن يتغير

ويستدرك ويخطئ، وسبب تعثر النظر أنه لا يتأمل عمق خفاء الواقع الموصوف، وحركة الظواهر دِقَّها وجلها وحدة الواقع وراء التنوع، «وإنما ذلك لجفاء طبع الناظر وخفاء غرض الناطق» (١٣٠).

وهكذا نلاحظ أن «النحو» كان «علم عربية» قائما في اللسان يعلم بتلقي اللسان، ولم يفصل بينهما - وخاصة في القرنين الأول والثاني - فكل من حمل وحفظ وروى فهو حامل علم «والناس في العلم طبقات موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به» (١٣١). ولم يكن الناظر في الشيء منفصلا عن حامله، فقد اجتمع في الفرد الواحد، في كثير من الأحيان، الرواية والدراية، ويكفي فيه أن تكون روايته [لما يحفظ أو يسمع أو يحمل أو ينقل]، معتمدة شرائط لزوم اللغة (١٣٢)، لتصح الدراية، ويستقيم الاستنباط، حتى أن العلماء كانوا أحيانا لا يتعمدون إقامة حد فاصل بين ما يرويه الراوي وبين كلامه الخاص، فإذا قوي علمه وسماعه واشتد نظره فيه، وعمق عومل ما يقوله بمنزلة ما يرويه، فهذا الزمخشري يرى أن أبا تمام الشاعر «وإن كان محدثا لا يستشهد بشعره في اللغة، فهو من علماء العربية، فأجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيت الحماسة، فيقتنعون بذلك لوثوقهم بروايته وإتقانه» (١٣٣).

وبعد استقرار مادة السماع والفراغ من تدوينها وإثباتها في الصحف بدأت رقعة النظر تتسع، ودرجته تعلو لتشمل ظواهر اللسان كلها، فبدأ يتصور تفرد النحو عن اللسان، واستقلاله عنه، وأصبح ينظر إليه أداة التحاق باللسان ومنطقا منتزعا منه، كما مر بنا آنفا، ويرجع حظ كبير من استقرار النظر واتساع رقعته إلى ضبط المصطلح النحوي إلى حد بعيد، ويعد الاصطلاح لغة مصطنعة تصاحب النظرية، وتنشأ معها لتكون لها وسيلة المقال النظري، ولما لم يكن هناك داع إلى النظر المجرد لم توجد تلك اللغة الاصطلاحية النظرية التي يتوسل بها في خطابه.

وخلاصة القول: إن بعض المقدمات التي انطلق منها النحاة لتأسيس أنظارهم تتمثل في مراعاة أخذ العلوم والمعارف، أخذا له مظاهر وشروط وطرق، وله نظام يمكن تسميته «بنية الأخذ»، ومراعاة المأخوذ نفسه، واشترط في هذا المأخوذ شروط على رأسها تعدد المعارف، ويشكل هذا المأخوذ بشروطه ومظاهره نظاما يمكن تسميته «ببنيةالمعارف المتعددة».

وتمثل هاتان البنيتان، وغيرهما من البنى التمهيدية، مرحلة ما قبل إنتاج النص النحوي، وهي مرحلة حاسمة تحدد مسار النظر النحوي من خلال سلسلة من الموازنات أو المقابلات، تدور حول محورين متقابلين هما: جانب النظر النحوي الواصف وجانب الواقع اللغوي الموصوف. ولكن تلك المقدمات أنتجت النصوص النحوية المعروفة، ولو كانت مقدمات أخرى لأنتجت نصوصا نحوية أو أقوالا نحوية غير هذه، إذ إن كل طائفة من المقدمات تؤلف نظاما ثقافيا له تصور خاص به.

عالم الفكر
العدد 3 المجلد 34 يناير - مارس 2006

التراث العلمي العربي والإسلامي
القلب والدورة الدموية تبعًا لابن رشد

د. سامي محمد عشيبة (*)

مقدمة

إن الحضارة العلمية العربية والإسلامية تعيش الآن أزمة حقيقية، ولم يعد هناك أي خلاف أن هذه الأزمة سببها - في المقام الأول - أننا لم نعد نستوعب أو نعيش الإسلام جوهرا وروحا، كما كانت الحال مع المسلمين الأوائل، فبعد أن كنا نؤسس العلوم ونصدرها أصبحنا نشتري التقنيات العلمية، وبعد أن كانت اللغة العربية هي لغة العلم، وعلى طالبي العلم في أي مكان أن يتعلموها، رجعت اللغة العربية إلى الحالة التي كانت عليها في القرنين الثاني والثالث الهجريين، أي لغة متلقية متأثرة، وأصبح لزاما علينا إذا أردنا العلم أن نتعلم اللغات الأعجمية، وبذلك تداعت الحضارة العلمية العربية والإسلامية إلى الحد الذي نسينا فيه تراثنا القديم ولم نتعلم الجديد.

إن قراءتنا للتراث العلمي العربي والإسلامي لن تلغي تخلفنا وعجزنا، ولكنها هي الحافز الذي سوف يدفعنا لنتجاوز هذا التخلف والعجز، ومن ثم تضعنا في مواجهة حقيقية مع مشاكلنا الراهنة، حيث إن هناك امتدادا للماضي في الحاضر، وذلك لكي يعلم العالم أجمع

(*) صيدلاني - جمهورية مصر العربية.

أن بيئتنا العربية والإسلامية ما زالت، وستظل بإذن الله تعالى، خصبة قادرة على أن تنتج فروعا كالأصول؛ تغذي شجرة الحضارة والتمدين لتُظل بظلالها الإنسانية جمعاء.

دراستنا هذه من التراث العلمي العربي والإسلامي في الطب، وهي عن القلب ودورته الدموية تبعا لابن رشد، وهي دراسة طبية فلسفية، وتعني بذلك إخضاع العلوم الطبية للفلسفة. وفي الحقيقة إن إخضاع الطب للفلسفة هو صناعة يونانية، وقد كان جالينوس من بين الذين قادوا هذا الاتجاه، فقد كان طبيبا وفيلسوفا، ومن هذا الاتجاه انطلق ابن رشد الطبيب والفيلسوف فقدم لنا نظريته في القلب والدورة الدموية، نظرية طبية فلسفية من خلال كتابه الكليات في الطب، وهو بحق كتاب النظريات الطبية العامة.

إن الاكتشافات العلمية قد تحدث مصادفة أو عن حدس أو إلهام أو عن إعمال فكر، لكن لا بد لها - أيا كان مصدرها - أن تجد لنفسها في النهاية مكانا متسقا داخل بناء نظري علمي حاكم، حتى تكون نظرية علمية، ومن هنا كانت **غايتنا الأولى** من دراستنا هذه هي الكشف عن هذا الجانب المهم في الطب العربي والإسلامي، ألا وهو جانب النظرية الطبية الحاكمة، نظرا إلى أهميتها البالغة في تطور الفكر الطبي، والذي نعنيه ليس الاكتشافات الطبية الجديدة والمهمة في هذه النظرية؛ لأننا نعلم أن العلم الحديث قد تجاوزها بحكم عامل الوقت، ولكن الذي نعنيه هو إخضاع العلوم الطبية للفلسفة، لما له من أثر بالغ في حل إشكاليات طبية نعلم جميعا أنها كثيرة.

أما **غايتنا الثانية** من هذه الدراسة فهي كثرة الجدل بين مؤرخي العلم عمن اكتشف القلب ودورته الدموية، وعلى الرغم من أن هذا الجدل المفترض أنه حسم بالإعلان عن كشف ابن النفيس للقلب ودورته الدموية، على رغم ذلك استمر الجدل وبغرابة شديدة، لذلك رأينا أن ننهي هذا الجدل وبشكل قاطع؛ لنثبت أن ابن رشد قد اكتشف القلب ودورته الدموية بنظرية جديدة طبيبة فلسفية، وقبل ابن النفيس بحوالي مائة عام، وبذلك أصبح اكتشاف القلب ودورته الدموية صناعة عربية إسلامية خالصة من شرقها إلى غربها، حيث ابن رشد في الغرب الإسلامي وبعده بحوالي مائة عام ابن النفيس في الشرق الإسلامي.

وأما **غايتنا الثالثة** من هذه الدراسة فهي خاصة بابن رشد الطبيب، نعم ابن رشد الطبيب الذي غفل عنه الدارسون فلم يحظ بما حظي به ابن رشد الفيلسوف، وذلك لأننا تركنا غيرنا يؤرخ لتراثنا العلمي وأصحابه طبقا لما تمليه عليهم توجهاتهم.

لذلك حاولنا قدر طاقتنا أن ننزل هذا الطبيب الفيلسوف منزلته التي يستحقها في تاريخ الطب العربي والإسلامي؛ لما كان له من أثر بالغ في تطور الطب.

إن هذا الطرح الذي نطرحه في دراستنا هذه يختلف عن الأطروحات السابقة في الموضوع ذاته في شيئين اثنين:

الاختلاف الأول: إن هذا طرح متكامل لموضوع القلب ودورته الدموية، أي لجهاز كامل وأساسي في جسم الإنسان من الوجهة الطبية، وليس طرحا جزئيا لدورة دموية رئوية مثلا.

الاختلاف الثاني: إننا هنا لا نقدم معلومات تشريحية ووظيفية للقلب ودورته الدموية، ولكن نقدم نظرية متكاملة الجوانب، فيها الجانب الفكري الخالص بمقوماته الفلسفية من تراكمية سابقة للموضوع ذاته، ومقدمات وفروض ثم نتائج، إضافة إلى الجانب التجريبي التطبيقي من علم التشريح وعلم منافع الأعضاء، وبعد ذلك التحقق من النظرية بأكملها، من خلال القوانين الجديدة المستنبطة من النظرية.

اعتمدت دراستنا هذه بشكل أساسي على كتاب «الكليات في الطب لابن رشد»، الذي قامت بنشره الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٩، بتحقيق وتعليق عالمين جليلين هما الدكتور سعيد شيبان - أستاذ الطب بجامعة الجزائر، والدكتور عمار الطالبي - أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر، وعلينا جميعا أن نقدم لهما أسمى آيات الشكر والعرفان، لما بذلاه من جهد شاق في تحقيق هذا المخطوط المهم، حيث أثريا به مكتبتنا العربية والإسلامية، وفتحا بذلك آفاقا جديدة أمام الباحثين وذوي الاهتمام بتاريخ الطب؛ لمعالجة أكثر عمقا ورؤى جديدة لتراثنا العلمي العربي والإسلامي في الطب؛ وفقهما الله ووفقنا جميعا إلى ما فيه خير عالمنا العربي والإسلامي.

الوليد ابن رشد

سيرته

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد في قرطبة عام ٥٢٠ هـ / ١١٢٦م[1]، تلقى العلم على أبيه محمد، وأخذ عن أبي القاسم بن بشكوال، وأبي مروان بن مسرة، وأبي بكر بن سمحون، وأبي جعفر بن عبدالعزيز.

أساتذته

أخذ علم الطب عن أبي مروان بن جُرِّيول البلنسي، وأبي جعفر أحمد بن هارون الترجالي، ولم تذكر مصادر ترجمته أحدا ممن أخذ عنهم الفلسفة، ولكن أغلب الظن أنه قرأها على أستاذه الترجالي، الذي كان مطلعا بالحكمة وسائر علوم الأوائل، كما أكد ابن أبي أصيبعة، حيث كان الطب في ذلك العهد وثيق الصلة بالحكمة.

حياته

تنقل ابن رشد بين إشبيلية ومراكش، حيث زار مراكش وهو لا يزال شابا عام ٥٤٨هـ/١١٥٣م، وذلك في عهد الخليفة عبدالمؤمن بن علي، ولما عاد ثانية إلى إشبيلية تولى الفيلسوف الطبيب أبو بكر بن طفيل تقديمه إلى الخليفة أبي يعقوب يوسف عبدالمؤمن، وكان

ذلك حوالي عام ٥٦٥هـ/١١٦٩م. وكانت هذه المقابلة بمنزلة مجلس علمي جرى فيه تبادل محادثات في بعض أمور الفلسفة، وقد أسندت في هذه السنة ولاية قضاء إشبيلية إلى ابن رشد، وفي عام ٥٦٧هـ/١١٧١م ولي قضاء قرطبة، مسقط رأسه، فأتاح له ذلك فرصة مضاعفة نشاطه العلمي.

في عام ٥٧٨هـ/١١٨٢م صدر إليه مرسوم ليخلف ابن طفيل في رئاسة أطباء البلاط بمراكش، ثم عاد بعد ذلك إلى قرطبة حيث عين قاضي الجماعة بها.

ظل ابن رشد ينعم بالرعاية والاطمئنان في ولاية أبي يوسف يعقوب المنصور، فمكنه ذلك من متابعة نشاطه العلمي، إلى أن حل عام ٥٩٢هـ/١١٩٦م فأصابته نكبة عظيمة بتدبير بعض الحاقدين، وكان على أثر ذلك أن نُفي ابن رشد وأتلفت كتبه الفلسفية، ولكن بعد مرور ثلاث سنوات على الوشاية بابن رشد كان الخليفة في الأندلس، وأدرك أنه كان مخطئا في حقه، فأخلى سبيله وعاد إلى مراكش لاستئناف نشاطه، غير أنه لم يعش طويلا؛ فقد أدركته المنية ٥٩٤هـ/١١٩٨م؛ فدفن بمراكش، ثم نقل جثمانه إلى قرطبة حيث دفن في مقبرة سلفه.

مؤلفات ابن رشد الطبية

خلّف ابن رشد مؤلفات عديدة في الفقه والفلسفة والفلك والطب، ولكن ما يهمنا في دراستنا هذه هو مؤلفات ابن رشد الطبية. ذكر ابن أبي أصيبعة العديد من مؤلفات ابن رشد الطبية[٢] نذكر منها الآتي:

١ - المباحث بين أبي بكر بن الطفيل وابن رشد في الدواء.

٢ - تلخيص كتاب الأسطقسات لجالينوس، نشره المعهد العربي للثقافة ضمن مؤلفات ابن رشد - تحقيق ك. دي بينيتو (مدريد ١٩٨٤).

٣ - تلخيص المزاج الطبيعي لجالينوس، نشره أيضا المعهد السابق ذكره ضمن مؤلفات ابن رشد - تحقيق ك. دي بينيتو (مدريد ١٩٨٦).

٤ - تلخيص القوى الطبيعية لجالينوس، نشره المعهد نفسه بتحقيق السيدة المذكورة (مدريد ١٩٨٤).

٥ - تلخيص العلل والأعراض، لجالينوس.

٦ - تلخيص كتاب الحميات، لجالينوس.

٧ - تلخيص الأعضاء الآلية، لجالينوس.

٨ - تلخيص المقالات الخمس الأولى من كتاب الأدوية المفردة، لجالينوس.

٩- مقالة في الترياق، نشرها الأستاذ عبدالحميد محمد البسيوني والدكتور أحمد رجائي الجندي في ندوة تراثية بدولة الكويت عن ابن رشد الحفيد (الكويت ٢٣/١/١٩٩٥م)[٣].

١٠ - مقالة في المزاج المعتدل، نشرها جمال الدين العلوي ضمن «مقالات في المنطق والعلم الطبيعي» (الدار البيضاء، ١٩٨٣) ص ٢٤٤ - ٢٥٧.

١١ - كلام على مسألة في العلل والأعراض.

١٢ - تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء، لجالينوس[٤].

١٣ - شرح أرجوزة ابن سينا في الطب، وقد قدم الدكتور عمار الطالبي بحثا قيما في شرح ابن رشد لأرجوزة ابن سينا، وذلك في الندوة التراثية بدولة الكويت المشار إليها سابقا[٥]. إضافة إلى أن بعض المحققين الذين نشروا هذه الأرجوزة الشهيرة قد استفادوا من شرح ابن رشد ونقلوا الكثير من تعليقاته[٦].

١٤ - كتاب الكليات في الطب[٧]، نشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٩م، تحقيق وتعليق كل من الدكتور سعيد شيبان - أستاذ الطب - جامعة الجزائر، والدكتور عمار الطالبي - أستاذ الفلسفة - جامعة الجزائر، وراجعه المرحوم الدكتور أبو شادي الروبي.

كتاب الكليات في الطب

ويظل كتاب الكليات في الطب - لابن رشد - من أهم مؤلفاته الطبية، بل وأشهرها؛ حيث يقول ماكس مايرهوف: «إن ابن رشد كتب ستة عشر كتابا طبيا أشهرها الكليات في الطب»[٨].

ألَّف ابن رشد كتاب «الكليات...»، وقصره على الأصول الكلية للطب؛ تاركا لصديقه ابن زهر أن يتممه بكتاب في الأمور الجزئية، كتاب «التيسير»، ليكون الكتابان تأليفا كاملا في صناعة الطب. ولذلك يعتبر كتاب الكليات في الطب كتاب النظريات العامة في علم الطب؛ حيث تحرى فيه «الأقاويل المطابقة للحق، وإن خالف ذلك أهل الصناعة»[٩]، على حد تعبير ابن رشد، وهو إن لم يتفق في كثير من الحقائق مع الأطباء الأوائل، فإنه مع ذلك يبدي اعتقاده بإمكان تطور العلم وتغير النظريات، حيث يقول بعد مناقشة آراء جالينوس في التشريح ووظائف الأعضاء: «وتشبه ألا يكون في أيدينا من المقدمات ما نصل به إلى اليقين في كثير من هذه المطالب، لكن مع هذا ينبغي أن يقال في ذلك بحسب الطاقة. فإنه غير ممتنع أن تلوح ها هنا أشياء فيما بعد يمكن فيها الوقوف على يقين في كثير مما لا يمكننا في زماننا هذا»[١٠].

قَسَّم ابن رشد كتاب «الكليات في الطب» إلى سبعة أقسام حسب المواضيع التي تناولها فيه وسمَّى كل قسم كتابا وهي:

الكتاب الأول: كتاب تشريح الأعضاء.

الكتاب الثاني: كتاب الصحة (وظائف الأعضاء - الفسيولوجي).

الكتاب الثالث: كتاب المرض (علم الأمراض - علم الباثولجي).

الكتاب الرابع: كتاب العلامات المرضية والصحية (الصحة العامة).

الكتاب الخامس: كتاب الأدوية والأغذية وسماها الآلات.

الكتاب السادس: كتاب حفظ الصحة (الطب الوقائي).

الكتاب السابع: كتاب شفاء الأمراض (علم المداواة).

ترجم كتاب الكليات في الطب إلى اللاتينية سنة ١٢٥٥م اليهودي بوناكوزا (Bonacosa)[١١] تحت اسم (colliget)؛ وطبع مرات عديدة، وقد صدرت عن كتاب الكليات عدة طبعات باللاتينية منها طبعة البندقية التي صدرت عام ١٤٨٢م، وطبعة أخرى صدرت عام ١٥٣٣م.

أهمية كتاب الكليات في تطور الطب

١ - يعتبر كتاب الكليات في الطب لابن رشد البداية الحقيقية لعلم التشريح النظامي على المستوى الطبي، وكذا علم وظائف الأعضاء؛ فبدأنا نرى الفصل التام لعلم التشريح عن علم وظائف الأعضاء، حيث اختص ابن رشد في كلياته كلا منهما بكتاب منفصل بعد أن كنا نرى أن الخلط بين وظائف الأعضاء والتشريح هو الغالب في المؤلفات السابقة.

٢ - العلاقة الوثيقة بين الفلسفة (المنطق - الحكمة) والطب، حيث يقول ابن رشد: «لا تنال صناعة الطب دون أن يكون صاحبها عارفا بصناعة المنطق»[١٢]. ويقول أيضا: «الطبيب الفاضل هو فيلسوف ضرورة، ومعنى الفيلسوف المحب في علوم الحق»[١٣].

٣ - اشتراك أكثر من طبيب في مؤلف طبي واحد كل حسب تخصصه، حيث فُصِلَ الجانب النظري (الأكاديمي) للطب [ابن رشد] عن الجانب العلاجي (الإكلينيكي)[ابن زهر].

٤ - أهمية العلوم الطبيعية لصناعة الطب، حيث إننا نعلم جميعا ما تدين به العلوم الطبية لما نسميه الآن بالعلوم الأساسية (Basic Sciences)، حيث يقول في ذلك ابن رشد: «وينبغي أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعي يشارك الطبيب، إذ كان بدن الإنسان أحد أجزاء موضوعات صاحب علم الطباع، لكن يفترقان بأن هذا ينظر في الصحة والمرض من حيث هما أحد الموجودات الطبيعية، وينظر الطبيب فيهما من حيث يرون حفظ هذه، وإزالة هذا»[١٤].

٥ - الإيمان العميق بمستقبل العلم، حيث أكد ابن رشد أن ما جرى التوصل إليه في زمانه إنما هو خطوة على الطريق، وأن ما لم يُتوصل إليه في زمن ما سيُتوصل إليه في أزمان لاحقة، ما دمنا نتمسك بالعلم. حيث يقول ابن رشد: «ويشبه ألا يكون في أيدينا من المقدمات ما نصل به إلى اليقين في كثير من هذه المطالب؛ لكن مع هذا ينبغي أن يقال في ذلك بحسب الطاقة، فإنه غير ممتنع أن تلوح ها هنا أشياء فيما بعد، يمكن منها الوقوف على اليقين في كثير مما لا يمكننا نحن في زماننا هذا»[١٥].

مكانة ابن رشد في تاريخ الطب الإسلامي

لقد عاش ابن رشد في حقبة تميزت بازدهار العلوم والآداب في الأندلس، ازدهارا ملحوظا في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، حيث شهد هذا العصر تألق عمالقة أمثال أبي مروان بن جُرَيْول البلنسي وأبي جعفر الترجالي، أستاذي ابن رشد، وأبي مروان بن زهر الإيادي، وأبي بكر بن طفيل القيسي، وغيرهم من أعلام الطب والحكمة.

وعلى الرغم من هذا الكم من العمالقة إبان عصر ابن رشد؛ فإنه تميز عنهم بتنوع معارفه العلمية وعمق أفقه الفكري، فأكسبه ذلك القدرة على فحص آراء سابقيه ونقد ما يستحق النقد منها، وفق منهج علمي ألزم به نفسه في مؤلفاته وتلخيصاته العديدة، التي أدت به إلى تقويض نظرية جالينوس (نظرية الأرواح والقوى والفعل) من أساسها.

لقد كانت عبقرية ابن رشد متميزة: لأنها قد تجلت في جانبيها النظري والعلمي، ونعني بالجانب النظري الجانب الفلسفي، فقد أضفت المكانة التي تبوأها ابن رشد - الفيلسوف في تاريخ الفكر العالمي - من دون شك - تأثيرا بيِّنا في تطور علم الطب، حيث عرفت العلوم الطبية اكتمالها ونضجها على يد ابن رشد، الذي مكنها من أن تصبح نظرية متكاملة الجوانب، تعطي تصورا متماسكا لجسم الإنسان، سواء كان فلسفيا أو تشريحيا أو وظيفيا على حد سواء، وبذلك أصبحت بناء متسقا ذا أسس وركائز تدعمه، ونظاما يقوم على بدهيات وفروض ومقدمات، فيه تجد كل الاكتشافات والظواهر المستجدة ملجأها النظري، كما تلقى فيه تفسيرها الجاهز واندماجها البنيوي داخله؛مما أدى به إلى تأسيس نظرية جديدة للقلب ودورته الدموية، ومن ثم قدَّم لنا تصورا واقعيا للدورة الدموية في الجسم، ودور القلب في ذلك، حيث إننا لن نكون مبالغين إذا أسميناها «نظرية ابن رشد في القلب والدورة الدموية».

نظرية جالينوس (نظرية الأرواح والقوى والفعل)

كانت هذه هي النظرية التي انتهت إليها معارف الفلاسفة والأطباء اليونانيين القدامى، وفي جملتهم جالنيوس، حيث كانت هي الأساس الفلسفي الذي انطلقت منه أقاويل جالنيوس في القلب والجهاز الدموي، من حيث هيئته التشريحية وكينونته الوظيفية.

تقول هذه النظرية:

«إن الأرواح عبارة عن أبخرة تطبخ في الكبد والقلب والدماغ، فالبخار الذي ينشأ من الدم عند كونه في الكبد يُسمَّى الروح الطبيعي، وهو الذي يجري به الاغتذاء (غاذية)، والبخار الذي ينشأ من دم القلب يُسمَّى الروح الحيواني، وهو الذي تبقى به حياة الإنسان (حياتية)، والبخار الذي ينشأ من الدم عند كونه في الدماغ يُسمى الروح النفساني، وهو الذي يكون به الرأي والحس وسائر القوى النفسانية كالتخيل والحفظ والذاكرة».

وتفترض هذه النظرية أن لكل روح من هذه الأرواح قوة تخصها، لا توجد في غيرها، وهذه القوى يُميَّز بعضها عن بعض بأفعالها، حيث إن لكل قوة مبدأ فعل وكل فعل إنما يصدر عن قوة.

وأنواع القوى الموجودة في الإنسان، كما تفترض هذه النظرية، ثلاث وهي:

إما قوى طبيعية، وإما قوى حيوانية، وإما قوى نفسانية.

وتعني النظرية بالقوى الطبيعية: أنها القوى التي بها تكون التغذية، والتي بها يكون النمو، ويكون بها التوليد وعضوها الكبد.

وتعني بالقوى الحيوانية: القوة النبضية التي في القلب، والقوة النزوعية، وهي التي بها الاشتياق إلى الشيء أو الهرب منه، وعضوها القلب.

وتعني بلقوى النفسانية: قوى الحواس الخمس التي هي اللمس، والذوق، والشم، والسمع، والإبصار وعضوها الدماغ.

كانت هذه هي خلاصة نظرية الأرواح والقوى والفعل[١٦]، التي لم يكن يخلو مدخل من مداخل الطب اليوناني القديم من الحديث عنها، وكان هذا هو مذهب جالينوس، حيث يرى فيه أن مبدأ القوى الطبيعية هو الكبد، على اعتبار أنه القوى الغاذية الرئيسية في بدن الإنسان، وهذا هو ما سنتتبعه في دراستنا هذه.

حركة الدم في الأوعية الدموية طبقا لتصور جالينوس

انطلاقا من الفلسفة السابقة (نظرية القوى والأرواح والفعل)، التي تعتمد أساسا على أن الكبد هو القوة الغاذية لبدن الإنسان، وأن الروح الحيوانية تسري في الأوعية مع الدم، إضافة إلى تقسيم جالينوس للقوى في جسم الإنسان إلى طبيعية وحيوانية ونفسية. انطلاقا من كل ذلك كانت خلاصة تصور جالينوس لحركة الدم بالجهاز الدموي كما يلي:

بعد أن يحدث الهضم الأول للطعام في المعدة يتحول إلى كيلوس[*]، يذهب بدوره إلى الأمعاء، ومنها إلى الكبد عن طريق الوريد البابي (portal vein)، ثم يحدث الهضم الثاني، أي أن الكيلوس يتحول إلى دم ضمن الكبد، حيث يخرج الدم منه بواسطة الوريد الكبدي (Hepatic vein)، وهذا العرق يخرج منه الوريد الأجوف (Vena cava)، الذي يتفرع منه الوريدان الأجوفان، الصاعد منهما (S.V.C)، والنازل (I.V.C)، الصاعد منهما يوصل الدم إلى البطين الأيمن من القلب، ثم يذهب الدم إلى الرئة ويعود من مسلك الذهاب نفسه إلى البطين الأيمن محملا بالهواء، ثم يُنقى الدم بين البطين الأيمن والبطين الأيسر من خلال الثقوب غير المرئية بين البطين في حركة دموية ذهابا ومجيئا، بحركة تشبه حركة المد والجذر، وهكذا يتحول الدم الوريدي إلى شرياني، جزء يذهب لتغذية الرئة من خلال الشريان الرئوي ويعود من مسلك الذهاب نفسه، وجزء يقذف به الشريان الأبهري إلى باقي الجسم، والمتبقي من هذا وذاك يعود من خلال الوريد الأجوف العلوي ليغذي المخ والأجزاء العلوية من الجسم، والأجوف السفلي لتغذية الأجزاء السفلية من الجسم، وهذا هو الهضم الثالث، كان هذا هو تصور جالينوس لحركة الدم في الأوعية الدموية الشكل (١). ومنه سوف نلاحظ الآتي:

(*) الكيلوس: الطعام إذا هُضِمَ وصار كالشعير..

١ - الجهاز الوريدي منفصل عن الجهاز الشرياني، فلا صلة بين الشرايين والأوردة إلا عبر المنافذ غير المرئية بين تجويفي القلب.
٢ - حركة الدم ذهابا ومجيئا من المسالك نفسها أو في مسالك موازية بعضها لبعض (أي أن الدم لا يسير في اتجاه واحد).
٣ - الكيفية التي تتغذى بها الرئتان (حيث ظن جالينوس أن الشريان الرئوي هو الذي يغذي الرئة).
٤ - غموض الكيفية التي يُنقى بها الدم (أي تحويل الدم الوريدي إلى شرياني).



الشكل (١): حركة الدم طبقا لتصور جالينوس [١٧].

نظرية ابن رشد في القلب والدورة الدموية

كما نعلم جميعا فإن العلم معرفة تراكمية، ونعني بالتراكمية أن يبدأ العالم بحثه العلمي من النقطة التي انتهى عندها العلماء السابقون في المجال نفسه، ومن ثم تكون النتائج التي توصل إليها السابقون هي بمنزلة المقدمات التي يبدأ منها العالم اللاحق. ومن حيث انتهى الأطباء السابقون - وعلى رأسهم جالينوس - من أن القوى الطبيعية غاذية وعضوها الكبد، بدأ ابن رشد نظريته، ولكن إن شئنا الدقة فإن ابن رشد بدأ نظريته من حيث أُشْكِل على جالينوس، وإن شئنا مزيدا من الدقة سوف نجد أن ابن رشد أسس نظريته الجديدة في اللحظة نفسها التي أثبت فيها بطلان نظرية جالينوس، كما سنرى، وهو ما أطلقنا عليه الجانب الفلسفي (النظري) للنظرية، ثم أتبعناه بالجانب التطبيقي التجريبي (التشريحي والوظيفي)، ثم أتبعنا ذلك بمجموعة النتائج الجديدة المستنبطة من النظرية، وهو ما أطلقنا عليه التحقق من النظرية.

الجانب الفلسفي للنظرية

بدأ ابن رشد تحديد ماهية القضية التحليلية المقصودة بالمعالجة، بأن طرح التساؤل التالي: هل القوة الغاذية الرئيسية لبدن الإنسان في الكبد حتى يكون هو رئيس هذه القوة، أم أن هناك عضوا آخر يرأسه في هذه القوة؟ حيث يقول ابن رشد: «فأما هل القوة الغاذية الرئيسية هي في هذا العضو (يقصد الكبد) حتى يكون هو رئيس أعضاء هذه القوة، أم ههنا عضو آخر يرأسه في هذا الفعل»[18].

وكما سبق وذكرنا أن ابن رشد بدأ نظريته من حيث أُشْكِل على جالينوس. وفي الحقيقة أن نظرية جالينوس افتقدت معايير صدقها وعدم اتساق بنيتها المنطقية الداخلية، إضافة إلى أن جالينوس لم يستطع إقامة أي دليل على صدقها، ومن هنا كان الالتباس واختلاط الفهم. وقد بيَّن ابن رشد أن جالينوس أشكل عليه في نظرية الأرواح والقوى والفعل مرتين:

المرة الأولى:

عندما خلط بين رئاسة الكبد على آلات التغذي، ورئاسة الكبد على سائر البدن؛ حيث يقول ابن رشد: «وأما الكبد فأمرها بيِّن بالتشريح في أنها التي تغير الغذاء حتى تصيره دما، ثم تبعثه إلى جميع أعضاء البدن، ولرئاستها على جميع آلات الغذاء ظن بها جالينوس أنها الرئيسية في هذه القوة بإطلاق، أعني القوة الغاذية»[19].

وقد تمكن ابن رشد من تصحيح ما أشكل على جالينوس؛ فأكد أن القوة التي بالكبد هي قوة هاضمة، وليست قوة غاذية، حيث يقول: «وهو ظاهر من أمر هذا العضو (الكبد) أن فيه القوى الخمس الهاضمة لفعله للدم، والماسكة زمام الهضم والجاذبة إليه الكيلوس من المعى

والدافعة عنه ما قد انهضم والمميزة الثلاث فضلات، أعني الفضلة المائية التي تجذبها الكلى، والفضلة المرية التي تجذبها المرارة، والفضلة السوداوية التي يجذبها الطحال»[٣٠].

المرة الثانية:

أُشكِل أيضا على جالينوس مرة أخرى عندما اعتقد أن كل الأعضاء التي بها حرارة الكبد إنما تفعل فعلها من حرارة الكبد بإطلاق، ومن هنا التبس عليه الأمر مرة ثانية، وظن أن الكبد بذلك هي القوة الغاذية الرئيسية في بدن الإنسان، وفي ذلك يقول ابن رشد: «يقول جالينوس: إن سائر الأعضاء التي فيها هذه القوة (يقصد قوة الكبد) إنما استفادت الحرارة التي بها تفعل فعلها من حرارة الكبد. فمن البين أن الكبد هي رئيس هذه الأعضاء، وذلك أن غيرها من الأعضاء إنما يتم لها هذه الفعل بالكبد بذاتها»[٣١].

فلسفيا بدأ ابن رشد في معالجة القضية بأن افترض معايير اشتراطية للعضو الذي يجب أن تكون له الرئاسة على جسم الإنسان، فكان أن افترض معيارين اشتراطيين:

١- معيار ذاتية الفعل.
٢- معيار القوة النبضية.

ثم بدأ في اختبار هذه المعايير في الكبد.

١- معيار ذاتية الفعل:

وقد عبر ابن رشد في كلياته عن ذاتية الفعل مكتفية بنفسها. وتعني ذاتية الفعل أن العضو لا يعتمد في فعله كقوة غاذية على فعل عضو آخر، وبذلك يكون فعل هذا العضو نابعا من ذاته، وعندما بدأ ابن رشد في اختبار فرضية ذاتية الفعل على الكبد، نفى هذه الفرضية بالنسبة إلى الكبد، على اعتبار أن الكبد ليست بمكتفية بنفسها في هذا الفعل، بدليل أن جالينوس ذاته يقر بأن الكبد تصل إليها من القلب شرايين تحمل حرارة كثيرة، وبالتالي تعتمد الكبد في أدائها لوظيفتها على الحرارة التي تصلها من القلب، وبذلك انتفت فرضية ذاتية الفعل عن الكبد، وإلا أصبحت تلك الشرايين التي تصل إليها من القلب عبثا، وبالطبع هذا محال. حيث يقول ابن رشد: «فليت شعري هل يمكن لجالينوس أو غيره ممن يرى هذا الرأي أن يضع أن الكبد مكتفية بنفسها في هذا الفعل، مع أنه يقر بأنه تصل إليها من القلب شرايين كثيرة تحمل إليها حرارة كثيرة؟ فإن كانت الكبد مكتفية بنفسها في هذا الفعل فتلك الحرارة عبث لا معنى لها»[٣٢].

ويستطرد ابن رشد لتأكيد نفيه لفرضية ذاتية الفعل عن الكبد، ويقدم لنا دليلا آخر على عدم كفاية الكبد أن تفعل فعلها بذاتها، وهو أن الحرارة المقدرة في الكبد - كما وكيفا - تصل إليها من القلب، وبالتالي فإن الكبد في أدائه لوظيفته الهاضمة يعتمد على الحرارة التي تصله من القلب، وكما سبق وذكرنا، أنه في اللحظة نفسها التي نفى فيها ابن رشد فرضية ذاتية الفعل عن الكبد، أكدها بالنسبة إلى القلب، كما يظهر من السرد السابق، إضافة إلى تأكيده أن

القلب مكتفٍ في فعله كقوة غاذية بذاته، بدليل أنه لا أحد من المشرحين - وجالينوس في جملتهم - زعم أن القلب تصل إليه حرارة من غيره من الأعضاء، بمعنى أن القلب غير معتمد على عضو آخر في أدائه لوظيفته الغاذية. وكون القلب محتاجا إلى الكبد في إعداد الغذاء له، لا تستحق الكبد بذلك حق رئاستها عليه، ولا الفلاح بإعداد الطعام لرئيس الفلاحين يستحق بذلك الرئاسة. وهكذا أكد ابن رشد رئاسة القلب على الكبد حتى أنه شبه رئاسة القلب على الكبد بالرئاسة التي وضعها جالينوس للكبد على سائر أعضاء التغذي (الهضم)، حيث يقول ابن رشد: «وإذا كان هذا كله كما وصفنا، وظهر أن نسبة القلب إلى الكبد، في إفادتهما الآلة الأولى للتغذي، هي النسبة التي يضعها جالينوس بين الكبد وسائر أعضاء التغذي، فالقلب ضرورة هو رئيس الكبد في هذه القوة، إذ كانت الكبد ليس فيها كفاية بأن تفعل فعلها بذاتها، بل بالحرارة المقدرة في الكيفية والكمية التي تصل إليها من القلب. وهذه القوة المقدرة التي في القلب هي ضرورة القوة الرئيسية الغاذية. فإنه لم يزعم أحد من المشرحين قط - وجالينوس في جملتهم - أن القلب تصل إليه حرارة من غيره من الأعضاء، بل هو مكتف في فعله بذاته على ما شأن الرئيس أن يكون، وكونه محتاجا إلى الكبد في إعداد الغذاء له، لا تستحق بذلك الكبد رئاسة عليه، كما لا تستحق المعدة بإعدادها الغذاء للكبد رئاسة عليها، ولا الفلاح بإعداد الطعام لرئيس الفلاحين يستحق بذلك الرئاسة عليه»(٢٣).

وهكذا، كطريقته التي ألفناها، لا يزال ابن رشد مستمرا في استطراده لتأكيد رئاسة القلب على الكبد وجسم الإنسان كقوة غاذية رئيسية، على اعتبار أن الكبد عضو كبقية أعضاء الجسم في مرؤسيتهم جميعا للقلب، وذلك من خلال فرضية ذاتية الفعل، حيث يقرر ابن رشد أنه لا عضو واحد في جسم الإنسان إلا وتتصل به شرايين القلب، وبالتالي فإن القلب هو الذي يغذي جميع أعضاء الجسم، والكبد من ضمنها، إضافة إلى أن الدم الخارج من الكبد ليس فيه روح Unoxygented Blood تنفذ منه في الأوردة إلى باقي أعضاء الجسم؛ لأن الأوردة تحتوي دما غير ناضج (ليس فيه روح) ومطية الروح الدم الشراييني Oxygenated Blood. وفي ذلك يقول ابن رشد: «وإذ قد تبين أن القوة الغاذية الرئيسية في القلب، وكان يظهر بالتشريح أنه لا عضو واحد في البدن إلا وتتصل به شرايين القلب، فالقلب إذن يفيد سائرَ الأعضاء قوةَ التغذي لا الكبد، وإلا كانت تلك الشرايين عبثا، مع أن الكبد لا يظهر فيها بالتشريح روح ينفذ منها في الأوردة إلى سائر البدن، بل في الأوردة من الدم ما هو دم غير ناضج، إنما مطية الروح الدم الشراييني»(٢٤)، وهكذا انتفت فرضية ذاتية الفعل عن الكبد وتأكدت للقلب.

٢- معيار القوة النبضية

القوة النبضية هي التي تأخذ الدم من أوعية لتدفعه في أوعية أخرى، وذلك إما لتنقيته (لتحويل الدم الوريدي إلى دم شرياني)، وإما لتوزيعه على جميع أعضاء الجسم، وبالأحرى

الاثنان معا. وقد نفى ابن رشد فرضية القوة النبضية عن الكبد تماما، وأكدها للقلب، ودلل على ذلك بأن الكبد لا تنبض عروقها، وبالتالي لا تفيد القلب، وإنما على العكس من ذلك فإن القلب هو الذي ينفرد بالقوة النبضية، وقوته النبضية هذه هي التي تفيد الكبد تماما، كما تفيد جميع أعضاء الجسم؛ حيث يقول ابن رشد: «فإن كانت الكبد مكتفية بنفسها، وفي هذا الفعل، فتلك الحرارة عبث لا معنى لها. فإن قالوا: إن هذه الحرارة إنما تفيد الكبد قوة حيوانية، قلنا: ما معنى الحيوانية؟ وهل في الأعضاء شيء غير قوة تغذٍ أو قوة حس؟ ولا يطلق اسم الحيوانية على شيء غير هذين، وإن كان اسم الحيوانية أخص بالحس فإن الذي أوقفنا على كثرة هذه القوى هو كثرة أفعالها، وليس ههنا فعل غير هذين الفعلين، أعني التغذي أو الحس. فإن قالوا: «إن القوة النبضية التي في القلب قوة ثالثة، وهي التي تعني الحيوانية»، قلنا: «وإن سلمنا لكم بهذا فليس يفيد القلب الكبد قوة نبضية، فإن الكبد لا تنبض عروقها، ومن هنا يظهر أن القوة النبضية خاصة بالقلب، وأنه بهذه القوة هو رئيس، إذ كان بها يوزع القوى على سائر الأعضاء بتوزيعه الحرارة الغرزية عليها»[٣٥].

وهكذا، كما رأينا، حسم ابن رشد القضية فلسفيا، وأثبت بأكثر من دليل أن الكبد ليست هي القوة الغاذية الرئيسية في الجسم، كما كان يدعي جالينوس، وأن قوة الكبد ما هي إلا قوة هاضمة وليست غاذية، كما أثبت أن القلب هو القوة الغاذية الرئيسية، وأنه هو الذي يقوم بتوزيع الحرارة على جميع أعضاء الجسم، لما يتمايز به من ذاتية الفعل، إضافة إلى القوة النبضية، حتى أنه شبه علاقة القلب بالكبد كعلاقة الكبد بأعضاء الهضم، وبالتالي فإن القلب هو رئيس الجسم كقوة غاذية رئيسية.

الجانب التطبيقي (التجريبي) للنظرية

إذا توافقت النتائج التي تم توليدها توليدا منطقيا من الفرضيات مع القوانين التجريبية التي تريد النظرية عرضها وإبرازها؛ تكون النظرية قد أصابت هدفها وأثبتت صلاحيتها، بمعنى أن اتفاق الجانب الفلسفي للنظرية الطبية مع الجانب التطبيقي يشكل بالنسبة إلى النظرية الطبية المعيار الوحيد لصدقها. وما نعنيه بالجانب التطبيقي هو الجانب التشريحي والوظيفي، وبمعنى أكثر دقة مجموعة الاكتشافات الجديدة والمستحدثة للقلب وأوعيته الدموية (الشرايين والأوردة) إضافة إلى وظيفة الدم، كما طرحها ابن رشد من خلال كتابه «التشريح ومنافع الأعضاء».

أولا: القلب

خلص ابن رشد فلسفيا إلى أن القلب هو رئيس الجسم، وأنه القوة الغاذية الرئيسية في بدن الإنسان، لما يتمايز به منفردا عن بقية أعضاء الجسم من ذاتية الفعل، بمعنى كفايته بنفسه في أدائه لوظيفته الغاذية، وعدم اعتماده على أي عضو آخر في ذلك الفعل، إضافة إلى

ذلك تميز القلب بالقوة النبضية التي تأخذ الدم من أوعية لتدفعه إلى أوعية دموية أخرى: إما لتنقيته وإما لتوزيعه على جميع أعضاء الجسم على حد سواء.

وفيما يخص فرضية ذاتية الفعل فلسفيا فقد توافقت تشريحيا وأكدها ابن رشد باكتشافه الصمامات الكائنة في القلب وأوعيته الدموية، ووصفها بدقة شديدة؛ لدرجة أنه حدد عدد الشرفات التي يتألف منها كل صمام، وكذلك توافقت فرضية ذاتية الفعل وظيفيا عندما شرح ابن رشد وظيفة هذه الصمامات من أنها تسمح بمرور الدم في اتجاه واحد، وتنسد بعد ذلك انسدادا محكما؛ حتى لا تسمح للدم بالرجوع في الاتجاه المعاكس.

أما فيما يخص فرضية القوة النبضية فقد أكدها ابن رشد؛ عندما شرح لنا أن القلب يأخذ الدم من أوعية دموية ليدفعه في أوعية أخرى، ليُنقى في الرئتين ويعود إلى القلب ثانية، من خلال دورة في اتجاه واحد؛ لينقبض القلب ثانية ويدفعه إلى الشريان الأبهري لتغذية جميع أعضاء الجسم، من خلال الدورة الدموية وفي الاتجاه الواحد نفسه.

تشريح القلب

تشريحيا، يصف ابن رشد القلب في «كتاب التشريح» بأنه مخروطي الشكل، تتجه قاعدته إلى أعلى وقمته إلى أسفل، وهذه تميل قليلا إلى اليسار، وأضاف أنه محاط بغشاء كثيف (التامور - Pericardum)، ولكنه ليس ملصقا به كله إلا عند أصله، وهو موضوع في وسط الصدر، إلا أن رأسه يميل إلى ناحية اليسار قليلا. وأضاف ابن رشد أن للقلب بطنين عظيمين، أحدهما في الجانب الأيمن، وهو البطين الأيمن، والآخر في الجانب الأيسر وهو البطين الأيسر. وعند قاعدته ومنبته شيء يشبه الغضروف، كأنه قاعدة للقلب؛ حيث يقول ابن رشد في كتاب التشريح: «شكل القلب كشكل صنوبرة منكوسة؛ راسها المخروط إلى أسفل البدن، وأصلها إلى أعاليه، وله غلاف من غشاء كثيف يحيط به، غير أنه ليس بملتصق به كله، لكن عند أصله، وهو موضوع في وسط الصدر، إلا أن راسه يميل إلى ناحية اليسار قليلا، والشريان العظيم إنما ينبت من هذا الجانب، فيتبين النبض في هذه الجهة، ولذلك ظن قوم أن القلب موضوع في هذا الجانب. وللقلب بطنان عظيمان: أحدهما في الجانب الأيمن، والآخر في الجانب الأيسر، وعند أصله، ومنبته شيء شبيه بالغضروف، كأنه قاعدة لجميع القلب»(٣٦).

وأضاف ابن رشد أن للقلب أذينين، أحدهما الأذين الأيمن والآخر الأذين الأيسر، حيث يستكمل حديثه في كتاب التشريح بقوله: «وله (أي القلب) زائدتان شبيهتان بالأذنين، إحداهما يمنة والأخرى يسرة»(٣٧).

اكتشاف الصمامات

تشريحيا ووظيفيا، اكتشف ابن رشد الصمامات الكائنة في القلب وأوعيته الدموية، وشرح وظيفتها بدقة شديدة، وهو اكتشاف غير مسبوق؛ حيث الجزء الأيمن من القلب به صمامان:

١- صمام ثلاثي الشرفات، وهو ما يسميه الأطباء اليوم (Tricuspidvalve)، وهو مقابل لفوهة الوريد الأجوف المتصل بالكبد. وعلى هذا الصمام ثلاثة أغشية وظيفتها أن تفتح لدخول الدم منه إلى البطين الأيمن، ثم تتسد بعد ذلك انسدادا محكما لمنع رجوع الدم.

٢- الصمام الرئوي على فوهة الشريان الرئوي(*)، الذي يتصل من هذا التجويف (البطين الأيمن) بالرئة، وهو وريد ولكن أغشيته غلاظ شبيه بالشريان، وأغشية هذا الصمام تفتح إلى خارج البطين الأيمن (في اتجاه الرئة). وتتسد أيضا بعد ذلك انسدادا محكما كي لا يعود الدم منها.

الجزء الأيسر من القلب به أيضا صمامان:

١- صمام بين الأذين الأيسر والبطين الأيسر، مقابل فوهة الوريد الرئوي، وأغشية هذا الصمام تفتح من خارج إلى داخل البطين الأيسر وتتسد بعد ذلك لمنع رجوع الدم، ويسميه الأطباء اليوم الصمام الميترالي (Mitral valve).

٢- صمام الشريان الأبهري، وعلى هذا الصمام ثلاثة أغشية تفتح من داخل إلى خارج القلب، وتتسد بعد ذلك ليُوزِّع الدم الشرياني على جميع أعضاء الجسم.

وفي ذلك يقول ابن رشد في كتاب تشريح الأعضاء: «وللبطين الأيمن فوهتان: إحداهما فوهة العرق المتصل بالكبد، الذي يرى جالينوس أنه نابت من الكبد، ويرى أرسطو أنه نابت من القلب، وعلى هذه الفوهة أغشية ثلاثة تتفتح عند دخول الدم منه، ثم تنسد انسدادا محكما. والفوهة الثانية هي فوهة العرق الذي يتصل من هذا التجويف بالرئة، وهو عرق غير ضارب، إلا أن أغشيته غلاظ، وهو شبيه بالشريان، وعلى هذه الفوهة أغشية تفتح إلى خارج ولا تفتح إلى داخل، بخلاف الأغشية التي على الفوهة الأخرى، وفي البطين الأيسر فوهتان: إحداهما فوهة الشريان العظيم، وعلى فمها أغشية ثلاثة تتفتح من داخل إلى خارج، والأخرى فوهة الشريان الذي يتصل بالرئة، وعلى هذه الفوهة غشاء ينفتح من خارج إلى داخله»[٢٨].

تنقية الدم في الرئتين

اكتشف ابن رشد أن الدم يُنقى في الرئتين من خلال دورة دموية في اتجاه واحد، من القلب إلى الرئة، ثم إلى القلب ثانية، بدليل أن الدم يدخل الرئتين وهو دم وريدي غير ناضج unoxygenated Blood، ويخرج منهما دم شرياني ناضج oxygenated Blood كما يوضح الشكل (٢).

وبذلك أصبح هناك اتصال بين الجهاز الوريدي والجهاز الشرياني، وهذا الاتصال يتم في الرئتين. وعلى الرغم من أن ابن رشد لم يتبين الدور الذي تلعبه الرئتان في تنقية الدم، كما لم يتبين الكيفية التي يتم بها المرور بين الأوردة والشرايين - وذلك لأن اكتشاف الشعيرات الدموية

(*) الشريان الرئوي: كان الأطباء القدماء يسمونه الوريد الشرياني.

الدقيقة ووظيفتها لم يتم إلا فيما بعد بفضل مارسيلو مالبيج)(*) - على الرغم من ذلك فإن ما توصل إليه ابن رشد يعد كشفا طبيا لا يمكن نكران أهميته، لأنه بذلك يكون قد اكتشف الدورة الرئوية.

ثانيا: وظيفة الدم

ذكر ابن رشد في كتاب «منافع الأعضاء» أن للدم وظيفتين:

١- حمل الغذاء المتطبخ في الكبد إلى الجسم.

٢- حمل الروح المبثوثة في الدم (Oxygen) من القلب إلى جميع أجزاء الجسم، وهذا هو دم الشرايين، حيث يقول ابن رشد: «وأما الدم فالأمر فيه بين أنه إنما وضع لأحد شيئين، إما لمكان الغذاء كالدم الذي في الكبد والعروق، التي يظن بها أنها نابتة منه، وإما لأن يكون مطية للروح الغرزي الذي في القلب، وهذا هو دم الشرايين»[٢٩].

ثالثا: العروق (الأوعية الدموية)

ذكر ابن رشد أن العروق نوعان:

١- عروق ضوارب (الشرايين).

٢- عروق غير ضوارب (الأوردة).

١- العروق الضوارب (الشرايين artries)

تشريحيا وصفها ابن رشد بأنها تتكون من طبقتين متشابهتين: الأجزاء الداخلية منها أليافها عرضية، وهي صلبة وغليظة، أما الأجزاء الخارجية منها فأليافها طويلة. وأضاف أن منشأها من القلب، حيث يقول في كتاب التشريح: «والعروق المحسوسة صنفان: ضوارب، وغير ضوارب، أما العروق الضوارب فهي مؤلفة من طبقتين متشابهتي الأجزاء، والداخلة منها ليفها ذاهب عرضا، وهي أصلب وأغلظ، والخارجة ليفها ذاهب الطول، وهذه العروق يظهر بالحس أنها خارجة من القلب»[٣٠].

ووظيفيا ذكر ابن رشد أن وظيفة الشرايين أنها تحمل الروح (Oxygen) والدم من القلب، وهي متشعبة في جميع الجسم لتوصيل الدم والروح إلى جميع أجزاء الجسم؛ حيث يقول ابن رشد في كتاب منافع الأعضاء: «وأما العروق فهي قسمان: شرايين، وهي التي تحمل الروح والدم الذي في القلب، وهذه لا شك هي من أجل حمل هذا الدم والروح، وإنما جعلت متشعبة في جميع البدن، ومتفرقة فيه لتوصل إليه الشيء المبثوث فيها، إما من الروح فقط، وإما من الدم والروح معا»[٣١].

٢- العروق غير الضوارب (الأوردة Viens)

تشريحيا وصفها ابن رشد بأنها تتكون من طبقة واحدة، وهي خارجة عن عرق عظيم من محدب الكبد هو الوريد الكبدي، الذي يتفرع إلى الوريد الأجوف، حيث يقول في كتاب التشريح: «والعروق غير الضوارب هي من طبقة واحدة، وتوجد بالحس متشعبة من عرق عظيم في محدب الكبد»[٣٢].

(*) الشعيرات الدموية الدقيقة (الأوعية الدموية الشعرية): لم تكتشف إلا بفضل العدسة المكبرة على يد مارسيلو مالبيجي سنة ١٦٢٨م - ١٦٩٤م.

ووظيفيا، ذكر ابن رشد أن وظيفة الأوردة هي توزيع الدم المنطبخ في الكبد إلى جميع أعضاء الجسم، وهي تحتوي على دم من دون روح (unoxygenated Blood)، وهي متشعبة في الجسم مثلها مثل الشرايين.

وفي ذلك يقول ابن رشد في كتاب منافع الأعضاء: «والقسم الثاني من العروق وهو غير الضوارب فليس بالحس فيها روح، اللهم إلا أن يؤدي إلى وجود ذلك القول كما يزعم جالينوس في الكبد أنها معدن الروح الطبيعي، التي قلنا نحن فيها إنهم يعنون بها القوة الغاذية، وإنما الظاهر من أمر منفعة هذه العروق أنها جعلت لتوزيع الدم المنطبخ في الكبد على سائر الأعضاء، ولذلك جعلت متشعبة كالحال في الشرايين»[٣٢].

التحقق من نظرية ابن رشد (في القلب ودورته الدموية)

إن غاية النظرية العلمية أن تكون صحيحة منطقيا، أي لا تنطوي على تناقضات بين مقدماتها أو بين المقدمات والنتائج، وحين نتكلم عن التحقق بالنسبة إلى النظرية لا نعني به البناء النظري، بل المقصود به هو القوانين أو النتائج الجديدة المستنبطة من هذا البناء، وعلى سبيل المثال لا يجوز لنا منطقيا أن نتحقق من نظرية نيوتن في الجاذبية، لأنها بناء نظري منطقي خالص، بل من القوانين التجريبية المستنبطة منها مثل قانون المد والجزر. وهكذا، وبالمنطق ذاته تحققنا من نظرية ابن رشد في القلب ودورته الدموية، من خلال النتائج المستنبطة من النظرية، وآخرها تصور للقلب ودورته الدموية تبعا لابن رشد، وكانت النتائج المستنبطة كالتالي:

١- بطلان نظرية جالينوس (نظرية الأرواح والقوى والفعل) بطلانا تاما، وهي التي كانت تعتمد على أن الكبد هو القوة الغاذية الرئيسية في جسم الإنسان، ونفى كذلك ابن رشد ما كان يزعمه جالينوس من أن الروح الحيوانية تسري في الأوعية مع الدم، مؤكدا أنه لا شيء في أعضاء البدن سوى قوى التغذي وقوى الحس، إضافة إلى ذلك رفضه تقسيم القوى في جسم الإنسان إلى طبيعية وحيوانية ونفسية، وأكد أنه تقسيم غير صحيح.

٢- القلب هو القوة الغاذية الرئيسية في جسم الإنسان لما يتمايز به من ذاتية الفعل، إضافة إلى القوة النبضية، وهو الذي يقوم بتوزيع الدم الشرياني النقي على جميع أجزاء الجسم.

٣- الشرايين تحتوي دما نقيا (oxygenated Blood)، بينما الأوردة تحتوي دما غير نقي (unoxygenated Blood) وأن الحياة تبقى بالدم الشرياني.

٤- يُنقى الدم في الرئتين، أي أن الدم الوريدي يتحول إلى دم شرياني في الرئتين.

٥- أثبت ابن رشد - لأول مرة - أن حركة الدم في جسم الإنسان من خلال دورة دموية (cycle)، يسير الدم فيها في اتجاه واحد بفعل الصمامات التي اكتشفها في القلب وأوعيته الدموية، وهي التي لا تسمح للدم بالرجوع ثانية في اتجاه معاكس.

٦- القلب والدورة الدموية تبعا لابن رشد

يخرج الدم المنطبخ في الكبد عن طريق الوريد الكبدي (Hepatic vein)، ثم إلى الوريد الأجوف (Vena cava)، ومنه ينصب في البطين الأيمن من خلال الصمام الثلاثي الشرفات (Tricuspid valve) على فوهة الوريد الأجوف من القلب، حيث ينفتح إلى داخل البطين الأيمن وينسد بعد ذلك انسدادا محكما، ثم ينقبض البطين الأيمن ليدفع الدم في الشريان الرئوي من خلال الصمام الرئوي على هذه الفوهة، والذي يفتح في اتجاه الرئة وينسد بعد ذلك انسدادا محكما، وفي الرئة يتحول الدم الوريدي (unoxygenated Blood) إلى دم شرياني (oxygenated Blood) بعد أن يُحمَّل الدم بالروح (oxygen) يقذف به الوريد الرئوي من الرئة إلى البطين الأيسر دما شريانيا من خلال الصمام ذي الشرفة الواحدة على هذه الفوهة من القلب، وهي تفتح في اتجاه البطين الأيسر، وتنسد بعد ذلك انسدادا محكما، بعد ذلك ينقبض البطين الأيسر ليندفع الدم في الشريان العظيم الأبهر (الأورطى) من خلال الصمام على هذه الفوهة، وهو ذو ثلاث شرفات تفتح إلى خارج القلب ولا تسمح برجوع الدم في الاتجاه المعاكس، وبذلك يتم توزيع الدم الشرياني المحمل بالروح (oxygen) على جميع أجزاء الجسم كما هو موضح بالشكل (٣).



الشكل (٣): القلب ودورته الدموية تبعا لابن رشد

عالم الفكر
العدد 3 المجلد 34 يناير - مارس 2006

ثقافة الطفل العربي في زمن التحديات :

دور التربية العربية في بناء ثقافة المواجهة والانطلاق

د. علي أسعد وطفة (*)

مقدمة

تواجه المجتمعات العربية المعاصرة منظومة معقدة من التحديات المصيرية، وبنية مركبة من المفارقات الحضارية التي تهدد الوجود القومي العربي، ثقافة وهوية وحضارة ومصيرا. وتأخذ هذه الوضعية الحضارية صورة تقاطع بين تحديات التخلف النابعة من قلب التكوين الداخلي للمجتمعات العربية، وبين التحديات التي تفرضها عولمة متوحشة تنبثق من صلب الحضارة الغربية المتقدمة.

وفي دائرة هذا الصدام التاريخي، بين أقصى حالات التخلف التي تعيشها الأمة، وأقصى حالات التقدم الحضاري التي تفرضها الحداثة الغربية، تجد الأمة نفسها في حالة من الفوضى والعدمية في مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية. وقد أصبحت طموحات الخروج من دائرة هذا الحصار العدمي، بحثا عن الهوية والوجود الحضاري، هاجسا حضاريا يقض مضاجع الإنسان العربي، ويهدد أمنه الوجودي.

فالأمة في المستوى الداخلي تعيش وضعية تخلف حضارية شاملة في مختلف مناحي الحياة والوجود، وهي تواجه في الوقت ذاته اندفاعات حضارية مذهلة تفرضها ثورات علمية عالمية متدفقة فرضت نفسها في مختلف ميادين الوجود والحياة، لا سيما في مجال

(*) أستاذ علم الاجتماع التربوي - جامعة الكويت - دولة الكويت.

المعرفة والتكنولوجيا والمعلوماتية. وهذه الوضعية تضع العالم العربي في أزمة حضارية فريدة في تاريخ الأمة، حيث لم يسبق للأمة أن عرفت في تاريخيها القديم والحديث مثل هذا الاندحار الحضاري الشامل الذي يضعها بين مطرقة الغرب القوية، وسندان التخلف الداخلي الذي لا يرحم.

فالأمة العربية تعيش أزمة حضارية مزمنة وخانقة، وبالتالي فإن أي محاولة لفهم أوضاع هذه الأمة، أو تشخيص آلامها ستكون محاولة عدمية، ما لم تنطلق من فهم عميق لهذا السياق التاريخي بما ينطوي عليه من صدام التحديات، وتقاطع الإشكاليات. وينبني على هذه الوضعية أن أي محاولة جادة تسعى إلى فهم قضايا الأمة يجب أن تنطلق من تقاطع بنية التخلف العربي مع بنية التحديات التي تفرضها الحداثة الغربية ممثلة بالعولمة، وهي صيغتها الأكثر تقدما ونموا. وعلى أساس هذه المنهجية تجري معالجتنا للتحديات التي تواجه ثقافة الطفل العربي في الألفية الجديدة عصر الثورات الأحدث في مجال الميديا والتكنولوجيا والمعلوماتية.

ومن هذا المنطلق المنهجي، فإن الظاهرة الثقافية للطفل العربي يجب أن تدرس في نسق الرؤية الشمولية للحياة المجتمعية العربية، بما تنطوي عليه من فرص وتحديات. وهذا يتطلب منا أن ننظر إلى ثقافة الطفل في سياق الأزمات والمشكلات الحضارية والتاريخية التي تواجه الأمة العربية، وتعطل مسار انطلاقها ونمائها.

تشكل مرحلة الطفولة المنطقة الجيولوجية الأعمق في نسيج الوجود الإنساني، وفي هذا التكوين الأعمق تكمن نفائس الأمم وذخائرها الإنسانية. فعملية بناء الإنسان، وتشكيل شخصيته تبدأ في مرحلة الطفولة، وفي هذه المرحلة تتحدد السمات الأساسية للفرد سيكولوجيا وثقافيا وعقليا. ففي مرحلة الطفولة يعدّ المجتمع نفسه للمستقبل، ويرسم لذاته الصورة التي يجب أن يتسم بها في معركة البناء الحضاري. إنها المرحلة التي ينتج فيها المجتمع نفسه، ويعيد إنتاج وجوده اجتماعيا وثقافيا وإنسانيا.

ولذلك، فإن أي محاولة للنهوض بالمجتمع والإنسان لا تنطلق من هذه المنطقة الأعمق في التكوين الإنساني محكوم عليها بالإخفاق والفشل. فالطفولة تشكل المنطقة الأكثر خطورة في معركة البناء الحضاري، وهي رهان القوى الوطنية التي تريد أن تنهض بالأمة للمشاركة في بناء الحضارة، ومغالبة مختلف أشكال القهر والاستلاب اللذين تتعرض لهما هذه الأمة.

لقد وجدت الأمم الكبيرة المتحضرة في الأطفال ينبوعا ثرا للعطاء، واستمرارية في القدرة على النهوض والبناء. ويبدو اليوم أن درجة عناية الأمم بأطفالها ورعايتها لهم تحدد درجة كل أمة من هذه الأمم في السلم الحضاري وفي الموقع الذي سجلته في سلم العلم والمعرفة العلمية.

إن الشرارة الأولى التي تنطلق منها النهضة والتنوير والحضارة في أي أمة من الأمم تتقدح شعلتها بداية في عالم الطفولة والأطفال، وذلك لأن الطفولة تشكل العمق الإستراتيجي الإنساني للمجتمع، وكل بداية حضارية أو نهضوية لا تبدأ من هذا العمق هي بداية سطحية عابرة ومؤقتة ولن تؤتي أكلها أبدا.

وليس في التأكيد على الأهمية الصارخة للعناية بالأطفال وتربيتهم ما يخضع للشعارات الرنانة، أو للأيديولوجيات البراقة، أو ما يمت بصلة إلى العقائد الغراء، إن الطفولة هي أهم الطبقات في تكوين المجتمعات الإنسانية من حيث خطورتها وأهميتها، فالطفولة تشكل الطبقة الأعمق في حياة الفرد منفردا، وفي حياة الكيان المجتمعي، حيث يتحد الأفراد، وقد حظيت هذه الحقيقة، حقيقة الأهمية الكبرى لمرحلة الطفولة، بإجماع المفكرين والعلماء والعارفين.

فالسمات والخصائص الثقافية التي يكتسبها الفرد في مرحلة الطفولة تشكل الشخصية المرجعية لوجوده وحياته في مختلف مراحل الحياة القادمة. فالإنسان يتبلور في مرحلة الطفولة، ويتشكل روحيا وإنسانيا وأخلاقيا بطريقة يصعب معها في المستقبل إحداث أي تغيير أو تبديل مهما كان نوعه، فإدراك الطفل للعالم وموقفه من الوجود ونظامه الإدراكي وعاداته العقلية وقدراته الإبداعية جميعها تتحدد بصورة أساسية في مرحلة الطفولة، لا سيما في المرحلة الأخيرة من طفولته.

ومن منطلق هذه الحقيقة، يشكل الأطفال في عصر العولمة المنطقة الأكثر حساسية وخطورة في ما يتعلق بالتأثيرات الثقافية، لأن الأطفال في هذه المرحلة أكثر الشرائح والفئات الاجتماعية تعرضا لوسائل التقانة والميديا الحديثة التي تفرضها العولمة الزاحفة. فعقول الأطفال وأنظمة إدراكهم تشكل المنطقة الإستراتيجية التي تقع تحت مطارق ثقافة العولمة الساعية إلى تذويب الثقافة العربية وهدم مكوناتها. وهذه العولمة الثقافية تستهدف عقول الأطفال ومداركهم وثقافتهم وتعمل على تذويب القيم وتدمير الأسس الإنسانية للوجود الثقافي للطفل العربي. ومن هنا، يتعين على العرب في مواجهتهم الحضارية والثقافية أن ينطلقوا في صراعهم الحضاري من المنطقة الأكثر أهمية وإستراتيجية وخطورة، وهي ثقافة الأطفال كمنطلق لحماية الهوية والحضارة والثقافة.

وتأسيسا على ما تقدم، فإننا سنتناول الظاهرة الثقافية للطفل العربي في نسق الرؤية الشمولية للحياة المجتمعية. وهذا يتطلب منهجيا أن ننظر إلى ثقافة الطفل في سياق الأزمات والمشكلات الحضارية والتاريخية التي تواجه الأمة العربية، وتعطل مسار انطلاقها ونمائها. وفي هذا الاتجاه، تسعى الدراسة عبر هذه المنهجية إلى تحديد معالم الانطلاق نحو ثقافة واعدة يمكنها أن تشكل مقدمة للنهوض العربي الشامل ثقافيا وإنسانيا.

فالمنهجية التي يعتمدها هذا البحث تنطلق من أسس التحليل النظمي الذي يدرس الظواهر الاجتماعية عبر علاقتها الدينامية مع مختلف الظواهر الاجتماعية الأخرى. وتأخذ هذه المنهجية طابعا سوسيولوجيا نقديا ينأى عن مختلف الصيغ الأيديولوجية والأدبية التي تسم كثيرا من جوانب الخطاب العربي الرسمي المعاصر. وعلى هذا الأساس النقدي، لن نجد مفردات التبجيل والقدح والذم والتهويل بالإنجازات والعطاءات وأوهام التقدم - لن تجد طريقها في منهج تناولنا للتحديات المصيرية التي تواجه ثقافة الطفل العربي.

مفهوم ثقافة الطفل

يعرف الفيلسوف الألماني كانط الثقافة بأنها «مجموعة من الغايات الكبرى التي يمكن للإنسان تحقيقها بصورة حرة وتلقائية، انطلاقا من طبيعته العقلانية»، وبهذا تكون الثقافة في نظر كانط أعلى ما يمكن للطبيعة أن ترقى إليه. ويعد مفهوم الثقافة Culture من أكثر المفاهيم تداولا وشيوعا، ومن أكثرها غموضا وتعقيدا[1]. فالثقافة، في بعدها الأنثروبولوجي، هي كل شيء يُنتَج عن طريق الخبرة الرمزية المشتركة، وله القدرة على مساندتها. وهي بذلك أداة الإنسان في مواجهة المشكلات التي تعترضه. والثقافة في نهاية الأمر هي «المخطط الأساسي الذي يضعه المجتمع للسلوك الإنساني، وهذه الثقافة هي التي توضح ما يجب عمله وما يحسن عمله، وما يمكن عمله، وما يجب ألا يعمل»[2]. «فالسلوك الإنساني ترجمة عملية للتصورات الذهنية المنبثقة عن ثقافة ما»[3]. ومن هنا، جاء التعريف الأشمل الذي يقول بأن الثقافة هي طريقة شعب في السلوك والحياة. فطريقة شعب ما في الحياة تجسد ثقافته، وعلى هذا الأساس يستقيم تعريف تايلور للثقافة بأنها «كل متكامل من القيم والمعايير والتصورات والاتجاهات وأنماط السلوك التي يعتمدها شعب ما في الاستجابة لشروط وجوده. فالسلوك عبارة عن ترجمة عملية للتصورات الذهنية المنبثقة عن ثقافة ما[4]، وعلى الرغم من أهمية التعريفات الأنثروبولوجية البنائية للثقافة، وغزارتها، فإن تعريفات الثقافة في الدراسات العربية غير المتخصصة ما زالت تركز على الفكر وتستبعد في الغالب المكونات الأخرى البنائية لهذا المفهوم[5]. فالثقافة ظاهرة اجتماعية نفسية تحتل مكانها في عقول الأفراد، وتظهر على شكل سلوك في تصرفاتهم اليومية، وبالتالي فإن الإنسان تكوين ثقافي ونتاج للثقافة التي تحتضنه، وهذا يعني أن الثقافة فعل تكويني بنائي لا يقتصر على الجانب المعرفي، بل يشمل مختلف جوانب الفرد وتجلياته الإنسانية[6].

يركز تعريف الثقافة بمعناها الأنثرولوجي الواسع على المضامين المعرفية والقيمية للمجتمع الإنساني. ولا يمكننا عندما نتحدث عن ثقافة الطفل أن نستنسخ التعريفات الأنثروبولوجية ونسجها على مقياس الطفولة. إذ غالبا ما يجري تعريف ثقافة الطفل بوحي من تعريف تايلور الأنثروبولوجي للثقافة أو غيره من التعريفات الكلاسيكية للثقافة. فثقافة الأطفال ليست تعبيرا فرعيا مصغرا للثقافة

المجتمعية، كما ترد في التعريفات الكبرى، ولا يمكن من زاوية منهجية أن تنسج تعريفا لثقافة الطفل على منوال التعريفات التي تقدم للثقافة الشاملة. فعالم الطفولة يختلف عن عالم الكبار والراشدين بصورة نوعية، وبالتالي فإن مشكلات الطفولة واحتياجاتها وخصوصياتها النمائية تجعلنا في حل من الاستنتاجات المعرفية التي تتعلق بثقافة الراشدين وعالمهم.

تكمن خصوصية ثقافة الأطفال في تركيزها على الطابع النمائي للطفل، فهي تشكله وتنميه أخلاقيا ونفسيا وجسديا وعقليا، وهذا يتضمن إشارة صريحة إلى الدور التربوي البنائي للثقافة في عالم الأطفال. فالثقافة الموجهة للطفل ثقافة إنمائية تساعده على تحقيق الازدهار والتكامل نفسيا وجسديا ومعرفيا وعقليا. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الثقافة الطفلية ثقافة بنائية تتجه إلى بناء الشخصية، وتكوين الطفل إنسانيا، ومن هذا المنطلق الوظيفي، فإن ثقافة الطفل تكون وثيقة الصلة بهويته إنها صيرورة إنسانية تولّد في الطفل عناصر نمائه وتكامله الإنساني، وتؤدي دورا مركزيا في بناء شخصيته وتكوين هويته المستقبلية.

فثقافة الطفل ليست مجرد منظومة مكتسبات معرفية أو علمية أو قيمية مكدسة في عقله أو ذاكرته، بل هي فعل تكويني يشتمل على مختلف الجوانب الوجودية في حياة الطفل، وفي صميم وجوده الإنساني، وهنا يتعين علينا أن نخرج من دوامات التعريفات الكلاسيكية التي ترى في ثقافة الطفل تكديسا لمنظومة من المعارف والقيم ومنظومات مختزنة من أدب وشعر وموسيقى. فثقافة الطفل في نهاية التحليل تأخذ طابع تكوين معرفي وأخلاقي وعقلي مشكل لوحدة هوية الطفل وشخصيته. ولا يمكن لنا أن نختزل ثقافة الطفل في ركام من المعارف والمعلومات التي تكدست في الذاكرة والوعي، بل هي أكثر من ذلك، إنها ترمز إلى مختلف القدرات العقلية والإنسانية والأخلاقية التي تتشكل في بوتقة التكوين الشخصي للطفل.

فالهوية عطاء ثقافي بكل المقاييس والمعايير، لأنها تنشأ وتتكون في عمق الثقافة، وعلى مقاييسها. وهوية الفرد هي تشبعات ثقافية بالدرجة الأولى، فالمشاعر والوعي والتفكير وطريقة التفكير والقدرات تتحدد على نحو ثقافي. وهذا يعني أن هوية الطفل نتاج لتكثيف ثقافي ونتاج عملية بلورة ثقافية. وثقافة الأطفال هي ما يدركه الأطفال ويعرفونه ويشعرون به[٣].

وهذا التعريف يتضمن جانبين **الجانب الأول** يتمثل في ثقافة الطفل، أي الحالة الثقافية الواقعية للطفل، أي المعايير والقيم والتصورات والاتجاهات التي تمثلها الطفل في واقع الأمر. أما **الجانب الثاني**، فهو نظرة الكبار إلى الصغار، أي الطفل، كما يبدو للكبار أو منظومة التصورات التي يمتلكها الراشدون عن الصغار. ويتضمن هذا التعريف أيضا مستويين من مستويات الفعالية الثقافية: يتمثل **الأول** في أن الثقافة معطى خارجي تفرضه الثقافة السائدة في المجتمع، ويتمثل ذلك في الوسط الثقافي الذي يحيط بالطفل، ويأخذ **الثاني** صورة الدور

الذاتي الذي يلعبه الأطفال في بناء ثقافتهم الخاصة. فالطفل في هذا المستوى يبدو منتجا لثقافته مبدعا لها، في ما يخص أنماط السلوك التي يبديها عبر تفاعله مع البيئة التي يعيش بها. والأطفال وفقا لهذه الصورة يتعلمون من الكبار ويتعلمون بعضهم من بعض.

فالأطفال يمتلكون نسقا من «مفردات لغوية متميزة وعادات وقيم ومعايير وطرق خاصة في اللعب وأساليب خاصة في التعبير عن أنفسهم، وفي إشباع حاجاتهم. ولهم تصرفات وانفعالات ومواقف واتجاهات وقدرات، إضافة إلى ما لهم من نتاجات فنية ومادية (...). إنهم يمتلكون خصائص ثقافية يتفردون بها ولهم أسلوب حياة خاص بهم، وهذا يعني أن لهم ثقافة خاصة بهم هي: **ثقافة الأطفال** [٨]».

وثقافة الأطفال لا توجد منقطعة عن ثقافة المجتمع، بل تحمل السمات والملامح العامة في المجتمع، إنها ثقافة فرعية تستمد نسغ وجودها من الثقافة السائدة في المجتمع. وهي تعبر عن مختلف الوضعيات السيكولوجية والعقلية والقيمية التي تسم مرحلة الطفولة. ومن هذا المنطلق، يمكن القول بأن هوية الأطفال تشبع ثقافي يتميز بخصوصية نمائهم وتطورهم في مختلف الاتجاهات والجوانب. فثقافة الطفل - بالتعريف الشامل - صيرورة تفاعل بين الطفل والبيئة التي تحيط به، وهي ما تأصل في وعي الطفل من قيم وتصورات وقدرات عقلية واتجاهات نفسية ومفاهيم ومنظومات سلوكية، كما أنها صورة لمختلف الجوانب النمائية والأخلاقية والقدرات العقلية التي يمتلكها الطفل. وهنا يجب أن نميز عدة جوانب في ثقافة الطفل أهمها:

١- **الجانب السيكولوجي**: ويجسد هذا الجانب القدرات السيكولوجية في الطفل من ذكاء ونباهة، وما يكون عليه من وضعيات نفسية محددة تتعلق بمشاعرهم الانفعالية وحاجاتهم السيكولوجية التي تتصف بالغنى والتنوع.

٢- **الجانب العقلي**: ويتمثل هذا الجانب في إمكانات التفكير والتحليل والتركيب التي نجدها عند الأطفال.

٣- **الجانب الأخلاقي**: ويأخذ هذا الجانب المعايير والقيم الأخلاقية التي تتعلق بالخير والشر والحق والواجب، وهو ما نطلق عليه الجانب القيمي في حياة الطفل.

٤- **الجانب المعرفي**: ويتصل بالتصورات المعرفية التي رسمها الطفل عن الأشياء والحياة والكون والطبيعة وما يحيط به من أشياء.

في مفهوم العولمة

يعد مفهوم العولمة من أكثر مفاهيم القرن العشرين انتشارا واستهلاكا في دنيا الثقافة، وفي عالم المعرفة والعلوم. ويعود هذا الانتشار الكبير إلى المرونة الهائلة لهذا المفهوم في التعبير عن أخطر مراحل تطور الإنسانية في مختلف مستويات الوجود والحياة الإنسانية المعاصرة.

يطابق بعض المفكرين بين مفهومي العولمة، والحداثة، فالعولمة بالتعريف هي حداثة فرضت شروط وجودها كنموذج عالمي للحياة، وهي على الغالب حداثة غربية فيما يتعلق بمعطياتها العلمية والعقلية. ويعتقد بعض آخر أن مضمون العولمة ورؤيتها الفكرية تعبر عن مرحلة الحداثة، وما بعد الحداثة في آن واحد، وهي وفقا لهذا التصور تمثل مرحلة متقدمة في العقلانية والتطور الاقتصادي والتكنولوجي والعلمي [٩]. ويذهب فريق من المفكرين أيضا إلى الاعتقاد أن ما بعد الحداثة يجسد أيديولوجيا العولمة، وهذا يعني أن العولمة هي امتداد معمق للحداثة، وهي بعد من أبعادها [١٠].

العولمة في العربية ترجمة لكلمة Globalization في الإنجليزية، وتقابلها كلمة Mondialisation في اللغة الفرنسية. وهي كلمة حديثة في اللغة العربية، وتعود في أصلها الاشتقاقي العربي إلى كلمة عالم، وتعني تعميم الشيء ليصبح عالميا، أو نقله من حيز الخصوصية إلى مجال العمومية في مستواها الكوني. ويغطي هذا المفهوم التطورات المذهلة التي شهدها المجتمع الإنساني في مجال الاقتصاد والمال والتسويق بالتوازي مع التحولات النوعية التي شهدها في مجال الاتصال والمعلوماتية والانفجار المعرفي. ويعبّر عن هذه التحولات وتكاملها بتعبير القرية الكونية Global Village الذي يرمز إلى حالة التكامل والاندماج بين أطراف العالم اقتصاديا ومعلوماتيا وثقافيا، حيث تتوارى الحدود والحواجز الجمركية والثقافية والمذهبية بين مكونات الوجود الإنساني.

يعرض محمد عابد الجابري التعريف الاقتصادي للعولمة، ويرى أنها ظاهرة أيديولوجية تعكس إرادة الهيمنة على العالم. يقول الجابري في هذا الخصوص «ليست العولمة مجرد آلية من آليات التطور التلقائي للنظام الرأسمالي، بل إنها أيضا وبالدرجة الأولى دعوة إلى تبني نموذج معين (...)، إنها تعكس مظهرا أساسيا من مظاهر التطور الحضاري الذي يشهده عصرنا، بل هي أيضا أيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة، عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته»[١١]، إنها تعبير عن روح الهيمنة الإمبريالية الغربية في نسختها الأمريكية المصهينة [١٢].

ويجد هذا البعد الأيديولوجي للعولمة تأكيدا له في تعريف عبد الإله بلقزيز الذي يرى في العولمة «فعل اغتصاب ثقافي وعدوان رمزي على سائر الثقافات، إنها رديف الاختراق الذي يجري بالعنف - المسلح بالتقانة - فيهدر سيادة الثقافة في سائر المجتمعات التي تبلغها عملية العولمة [١٣].

فالعولمة «فعل اغتصاب ثقافي وعدوان رمزي على سائر الثقافات». إنها «تعبير عن انسحاق الإنسان أمام سطوة الآلة والتقدم العلمي وتمركز رأس المال، وانعدام القيم الإنسانية والأخلاقية، وسيادة منطق الربح والفردية والبقاء للأقوى من خلال تجارة السوق والمعلوماتية والاستلاب الثقافي للشعوب والدول والقوميات» [١٤].

والعولمة في نهاية الأمر تسويق لنموذج حضاري حداثي غربي بمرجعياته وأنساقه الفكرية والثقافية، وهذا التسويق يمكنه أن ينال من القيم التقليدية في الصميم، ونحن في خضم التحديات التي تفرضها العولمة، مطالبون بإنتاج المنظومات الثقافية والفكرية التي تعبر عن خصوصيتنا ورفع مستوى الفعل الثقافي والحضاري إلى مستوى يمكنه أن يستوعب التأثيرات الوافدة في الأنساق الثقافية دون أن يؤثر في خصوصيتها، أو أن يدمر تكويناتها الذاتية. وهذا الفعل يعتمد على مبدأ الإبداع والتجديد والابتكار والحضور الدائم في ميادين الفعل الثقافي والإنتاج الحضاري بمختلف تجلياته.

فالعولمة في نهاية الأمر «هي تعبير عن انسحاق الإنسان أمام سطوة الآلة والتقدم العلمي، وتمركز رأس المال وانعدام القيم الإنسانية والأخلاقية، وسيادة منطق الربح والفردية والبقاء للأقوى من خلال تجارة السوق والمعلوماتية والاستلاب الثقافي للشعوب والدول والقوميات»[١٩].

١ - ثقافة الطفل إزاء تحديات التخلف

تشكل تحديات التخلف الخلفية الأساسية والإطار المرجعي لتحديات العولمة والحداثة، فالعولمة تفرض تحدياتها الكبرى على المجتمعات التي تعاني من التخلف والقصور والتبعية، وبالتالي فإن درجة خطورتها تتضاءل تدريجيا كلما اتجهنا صعودا نحو المجتمعات المتقدمة، فالخطر الحقيقي يكمن في عدم قدرة المجتمعات ذات الثقافة التقليدية على احتواء الصدمات الحضارية للعولمة والحداثة، ومن هنا يمكن القول إن تحديات التخلف تشكل جزءا حيويا من بنية التحديات التي تفرضها العولمة، وبالتالي فإن أي فهم لمخاطر العولمة، وتحدياتها خارج هذا السياق المنهجي سيكون في منأى عن الحقيقة الموضوعية، وغير قادر على تشخيص الأزمة الحقيقية للإنسان والثقافة في المجتمع العربي، ومن هذا المنطلق، فإن أي محاولة نهضوية لا تنطلق من تقفي آثار التخلف، ودراسة مكوناته، وتحليل مضامينه ستبوء بالإخفاق والفشل.

وباختصار نقول بأن مخاطر العولمة، وتحدياتها تنبع من مظاهر الضعف والتخلف والعدمية التي تواجهها المجتمعات الإنسانية، وهذا يتضح عندما ننظر موضوعيا، فالمجتمعات المتقدمة قادرة على احتواء مظاهر العولمة وترويض تحدياتها وتجاوز متطلباتها بصورة دينامية متقدمة.

يتضمن الواقع الثقافي والتربوي التراجيدي والمأساوي، الذي يعيشه الطفل العربي في أكثر الأوساط الاجتماعية اتساعا وشمولا، نسقا من التحديات والمفارقات الإنسانية الصعبة التي يتعين علينا أن نرصدها ونحددها قبل الخوض في التحديات الخارجية التي يواجهها الطفل العربي.

وتأسيسا على ما تقدم، يجب علينا في البداية أن نرصد المخاطر والتحديات الداخلية التي تواجه الطفل ثقافيا وإنسانيا قبل البحث في ماهية التحديات الخارجية والثقافية التي يتعرض لها الطفل ثقافيا وحضاريا. لأن ثقافة الصغار وأوضاعهم لا تنفصل أبدا عن الواقع الثقافي والاجتماعي الذي يفرض نفسه على الحياة الاجتماعية بكليتها.

ومن البداهة بمكان أن نقول إن المعاناة الكبرى للطفولة العربية بتحدياتها المختلفة لا تنفصل عن المعاناة الحضارية للمجتمع. وبالتالي فإن أي فهم لأوضاع الطفل ثقافيا أو إنسانيا يتجاوز هذه الرؤية هو محاولة للقفز فوق الحقيقة وبعيدا عن الرؤية المنهجية والموضوعية لقضايا التربية والثقافة. فمعاناة الأطفال جزء بنيوي من المعاناة الاجتماعية العامة، وبالتالي فإن تخلف أوضاعهم جزء من تخلف الوضع الحضاري والثقافي العام.

وإذا كانت المسألة الحضارية للأمة ليست في وارد هذا البحث حول ثقافة الطفل، فإنه يجب علينا مع ذلك أن نرسم الصورة العامة للوضعية الثقافية التاريخية التي تعيشها الأمة، لأن هذه الوضعية الصعبة توجد في أصل المعاناة الإنسانية والثقافية للطفل. فالبؤس الاجتماعي العام والتخلف الثقافي والحضاري يجدان صداهما في وضعية الأطفال، ويجدان ترجمة لهما في واقعهم الثقافي والإنساني أيضا.

والسؤال الذي يطرح نفسه: ما واقع التحديات التي تفرض نفسها على ثقافة الطفل العربي، وتربيته في هذه المرحلة التاريخية؟

١-١: الواقع الثقافي والتربوي للطفل العربي: أطفال من غير طفولة

يعيش الطفل العربي حالة عدمية فيما يتعلق بالمؤثرات الثقافية التي تحيط به. وعندما نتحدث عن الطفل العربي، فإننا نركز هنا على السواد الأعظم من هذه الفئة الاجتماعية التي تنتمي إلى الطبقات والفئات الاجتماعية الواسعة، لا سيما في الأوساط الشعبية، أوساط الفلاحين والعمال والمهنيين والكادحين في مختلف المستويات الاجتماعية. وهذه الشرائح الاجتماعية تشكل لحمة الواقع الاجتماعي العربي وسداه. فالأوضاع الثقافية والإنسانية التي تحيط بالأطفال العرب الذين يتحدرون غالبا من هذه الفئات وغيرها أيضا تأخذ طابعا تراجيديا ومأساويا. فهناك غياب كبير للمؤثرات والوسائط الثقافية التي يجري الحديث عنها في أروقة المؤتمرات والندوات والمجالس العلمية. ففي أغلب القرى الريفية على امتداد الجبال والوهاد والصحارى لا نجد مكتبات للأطفال أو كتبا، كما لا توجد مسارح أو سينما أو كمبيوتر أو إنترنت أو حتى تلفزيون. وحتى المدارس المتوافرة في هذه المناطق، تعاني من كل أوجه النقص وتفتقر إلى متطلبات الوجود الإنساني والتربوي: معلمون لا يمتلكون تأهيلا علميا أو تربويا كافيا، فصول متعددة في صف واحد. وباختصار، لا نستطيع أن نتحدث عن بيئة ثقافية حقيقية في هذه البيئات، بل يمكننا أن نتحدث عن بؤس ثقافي بكل ما تنطوي عليه هذه الكلمة من معنى.

وعندما نأخذ بعين الاعتبار فئات الأطفال الذين يعيشون في المدن وفي الأحياء الفقيرة، فإن واقع الحال لا يختلف كثيرا عن حال الفئة الأولى، وهي فئة الأوساط الشعبية. وقد تتوافر مثل هذه المؤثرات الثقافية في الأوساط الغنية والميسورة في الأحياء الراقية، لا سيما أبناء الفئات الميسورة والغنية من كبار الموظفين والتجار ورجال الأعمال.

ولو أخذنا الجو العام للمعطيات الثقافية، فإننا نعتقد أن ما يقدم للطفل العربي من مثيرات ثقافية لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يعبر عن طموح ثقافي حقيقي للنهوض بالطفل العربي ثقافيا وروحيا. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل توجد في العواصم العربية الكبرى مكتبات عامة مخصصة للأطفال؟ هل هناك فعلا مسرح خاص بالطفل في أي من البلدان العربية؟ هل هناك سينما خاصة بالطفل؟ هل هناك إذاعة واحدة للأطفال؟ وهل تنتج البلدان العربية ما يكفي من البرامج التلفزيونية المعدة للأطفال وفق معايير ثقافتنا العربية الإسلامية؟ وهل هناك من كفاية في عدد الدوريات والمجلات الخاصة بالطفل؟ نحن في معرض الإجابة عن هذه الأسئلة نميل إلى الإجابة بالنفي. فالطفل العربي يعيش وضعية تراجيدية ومحزنة جدا فيما يتعلق بالوسائط الثقافية التي تحيط به؟ وفي حال توافر مثل هذه الوسائط، فإننا نجزم بأن الفئة العليا في المجتمع هي التي تمتلك إمكان الاستفادة من تأثير هذه الوسائط التربوية في حال توافرها كما يجب.

تبين الإحصاءات الجارية وضعية مخجلة للمؤثرات الثقافية الموجهة إلى الأطفال في البلدان العربية، وهذه الوضعية تشكل تهديدا خطيرا للمستقبل الثقافي للأطفال في البلدان العربية، وباستثناء بعض الطفرات النوعية التي شهدتها بعض الدول العربية، فإن الأداء الثقافي لوسائل الثقافة ووسائطها يعاني أقصى درجات التخلف المخجلة. ومن أجل التدليل على هذه الوضعية المخجلة ثقافيا نستعرض ومضة إحصائية تتعلق بنصيب الطفل العربي من الكتب المخصصة له مقارنة بالأطفال في بعض دول العالم. ففي عام الطفل ١٩٧٩، بلغ نصيب الطفل في الاتحاد السوفييتي ٤,٧ كتاب، وفي الولايات المتحدة الأمريكية ٣,٩ كتاب، وفي إنجلترا ٢,٦ كتاب، وبالمقارنة فإن نصيب الطفل العربي قد وصل إلى «نصف كلمة».

فالكيان الصهيوني الذي لا يتجاوز عدد سكانه أربعة ملايين، يترجم إلى العبرية كل عام مالا يقل عن ٥٠٠ عنوان من الكتب والمراجع العلمية والثقافية العالمية، بينما لا تبلغ هذه النسبة أكثر من ٤٠٠ عنوان مترجم إلى اللغة العربية التي ترمز إلى أمة يبلغ عدد سكانها ٣٠٠ مليون تقريبا، وهذا دون أن نأخذ في الحسبان عشرات الملايين من المسلمين الذي يتكلمون العربية، ويستفيدون من عطاءاتها. لقد قامت إسرائيل على سبيل المثال بترجمة العهد القديم إلى ١١٣٠ لغة، ووصل عدد النسخ إلى مليار نسخة في الوقت الذي ترجم فيه القرآن الكريم إلى ٤٠ لغة فقط، وبنسب مخجلة بالقياس إلى العهد القديم. وفي هذا الأمر مؤشر كبير على مدى التخلف الثقافي في البلدان العربية مجتمعة، وذلك قياسا بالكيان الصهيوني. لقد بلغ مجموع الكتب المترجمة إلى اللغة العربية منذ عصر المأمون حتى الآن نحو مائة ألف كتاب، وهو يوازي تقريبا ما تترجمه إسبانيا في عام واحد [٦٦].

وهذه الصورة القاتمة تبلغ مداها فيما يتعلق بالمجلات الأسبوعية أو الشهرية المخصصة للطفل العربي، فهناك سبع دول عربية لا توجد فيها أي مجلات أسبوعية، وهناك خمس دول أخرى تقدم مجلة أسبوعية واحدة للطفل، وهناك أربع دول تقدم مجلتين أسبوعيتين، بينما تقدم قطر ٤ مجلات والسودان ٦ مجلات، ويصل هذا إلى أقصاه في لبنان حيث توجد ١٠ مجلات أسبوعية موجهة للطفل، وليست هذه الصورة أفضل من صورة المجلات الشهرية حيث نجد أربع دول لا تقدم أي مجلات شهرية، وخمس دول تصدر مجلة واحدة، أما بقية الدول العربية فتصدر ما يتراوح بين مجلتين وخمس مجلات شهرية [١٧].

وتشير هذه الإحصائية في ما يتعلق بالوقت المخصص لبرامج الأطفال إلى أن الإرسال الإذاعي للطفل قد بلغ في مصر مثلا ١٪، من إجمالي الإرسال الإذاعي، وفي قطر ٠.٩٪، ويبين التقرير الإحصائي السنوي للمجلس العربي للطفولة والتنمية في العدد السابع لعام ٢٠٠١، الذي شمل الفترة الإحصائية ما بين عامي ١٩٩٢/١٩٩٩، وجود خمس دول عربية لا تقدم أي برامج للأطفال، وهناك أربع دول عربية تقدم برنامجا واحدا للأطفال أسبوعيا، وقد بلغت هذه النسبة ١٣ برنامجا في السعودية و٨ برامج في تونس، وهي أقل من ٥ برامج في الدول العربية الأخرى [١٨].

وفي مجال التلفزة، لا تزيد برامج الأطفال على واحد او اثنين أسبوعيا في بعض الدول العربية وتصل إلى ١٦، برنامجا أسبوعيا في بعض البلدان العربية الأخرى، وهذا الواقع أيضا يدل على معاناة ثقافية هائلة ومروعة جدا، وتعاني برامج الأطفال التلفازية من عدم كفاية الميزانيات المخصصة لهذه البرامج، وعدم توافر الكتاب والمخرجين الأكفاء، وعدم توافر الاستوديوهات الكافية والمجهزة، وندرة برامج التدريب اللازمة لرفع مستوى الأداء بين العاملين في برامج الأطفال. وفيما يتعلق بمسرح الطفل، فإن عدد المسارح قليل للغاية، ولا تعمل هذه المسارح إلا في فترات معينة من العام، وتتركز عادة في العاصمة، أما سينما الأطفال فلا يوجد سوى ٤ دول عربية فقط هي التي تنتج أفلاما للأطفال [١٩]. فالواقع الثقافي للطفل العربي واقع مدمر ومحزن ومأساوي، وهو تعبير عام عن حالة التخلف الثقافي الذي تعيشه البلدان العربية بصورة عامة.

وفيما يتعلق بالبرامج التلفزيونية (في الفترة نفسها ما بين ١٩٩٢ - ١٩٩٩) هناك ٤ دول عربية لا تقدم أي برامج متلفزة للأطفال، وهي الجزائر وجيبوتي والصومال والمغرب، بينما تقدم موريتانيا برنامجا أسبوعيا واحدا يليها الأردن الذي يقدم برنامجين، وعلى التوالي السودان وفلسطين ٣ برامج، ليبيا ٤ برامج، العراق وقطر ٦ برامج، لبنان ٧ برامج، السعودية ٨ برامج [٢٠]. هذه الصورة السوداوية القاتمة تخيم على ثقافة الطفل وعالمه. وتقدم لنا صورة بائسة ومحزنة للحالة الثقافية يعيشها الطفل العربي إنسانيا وأخلاقيا.

وفيما يتعلق بالتعليم، فإن المسوح والدراسات العربية تؤكد انخفاض معدلات الاستيعاب في مراحل التعليم، خاصة الأساسي في الأقطار العربية المصنفة ضمن الدول المنخفضة التنمية، فهي تصل في ضوء تقارير التنمية البشرية الدولية إلى ٢١٪ في جيبوتي، ٣٤٪ في السودان، ٤١٪ في موريتانيا، وحوالي ٥٠٪ في اليمن. وتبين هذه الإحصائيات أيضا وجود قرابة ١١ مليون طفل ويافع عربي لا يحصلون على حقهم في التعليم الأساسي، ونحو ١٠ ملايين طفل ويافع يعملون لكسب قوتهم أو لمساعدة عائلاتهم، وهؤلاء محرومون أيضا من حقهم في النمو السليم.

١-٢ : المستوى النوعي لثقافة الطفل العربي

إن أغلب ما يقدم للطفل في المستوى الإعلامي ينتمي إلى فئة الثقافة الرخيصة والهابطة، التي تستهدف الطفل في عقله ووجدانه؟ إنها ترجمات وافدة لثقافة غربية تفيض بقيم غربية تقع خارج السياق القيمي للثقافة والإنسان في المجتمع العربي؟ وبعضها إن لم يكن أكثرها يفيض بثقافة موجهة مضادة ومعادية للثقافة العربية بما تنطوي عليه من قيم سامية خلاقة تتميز بالرفعة والسمو والأصالة.

تلك هي الصورة الواقعية للثقافة التي تقدم للطفل العربي، ولأن الطفل العربي لا يجد في هذه الوسائط الثقافية ما يلبي طموحه الثقافي والإنساني، فإنه يتجه إلى مصادر قد تكون خطرة جدا على عقل الطفل، ومضامين وجوده الإنساني، ويتجلى ذلك في الانتشار الواسع وبلا حدود للألعاب الإلكترونية، وهي ثقافة مزيفة تستهلك الطفل وتدمره من الداخل وتستنزفه روحيا وإنسانيا. وهذا الانتشار الواسع لألعاب الـ «ستيشن» وغيرها يجري تحت أنظار القائمين على الثقافة في أغلب البلدان العربية.

وفي هذا السياق، يمكن أن نلفت الانتباه إلى ظاهرة ثقافية تتقطر بالخطر، وهي ظاهرة الانتشار السرطاني للمحلات التجارية التي تبيع الأفلام الأجنبية على أقراص مدمجة يمكن مشاهدتها عبر الفيديو والكمبيوتر بأبعاد ثلاثية. وأصبح من الشائع اليوم أن يصطحب الآباء - الميسورون طبعا - أبناءهم الصغار إلى مثل هذه المحلات، حيث يعطى دليل الأفلام للطفل الذي ينتقي عددا من الأفلام المدمجة بناء على الصورة التي توجد في غلاف الفيلم ثم يقوم الأب بشراء هذه الأفلام لمصلحة الطفل، علما بأن الأب والابن كليهما لا يعرف اللغة الإنجليزية، وفي الغالب المؤكد تكون هذه الأفلام أفلام عنف وجنس رخيصة. وهكذا يدفع الآباء أبناءهمن إلى مصير ثقافي مأساوي محزن.

١-٣ : التصورات التربوية الكلاسيكية عن الطفل

يشكل الوعي بطبيعة الطفولة واحدا من أكبر التحديات التي يواجهها الطفل العربي في مسار نموه سيكولوجيا وثقافيا. فالتصورات غير العلمية هي التي تسود وتهيمن في الساحة

الثقافية العربية حول الطفل والطفولة. وهي تصورات تقليدية مثقلة بالأوهام والمغالطات التي أسقطها العلم الحديث، ويددها التطور التربوي والسيكولوجي.

تبلور الثقافة التقليدية السائدة مجموعة من الرؤى والتصورات الخاطئة، أهمها: أن الطفل راشد صغير، وأن الطفولة مرحلة عابرة في تطور الإنسان، وأن التربية يجب أن تسرع عملية النضج عند الطفل والانتقال به إلى مرحلة الرشد. والطفل كما يبدو في هذه الثقافة لا يمتلك خصوصية إنسانية يتفرد فيها، وهو مفعم بنزع فطري شرير، وأن الشدة خير معلم ومرشد للطفل. وهناك فيض كبير آخر من الأفكار الخاطئة التي تتعلق بتربية الأطفال وأكثرها تصورات مشوبة بطابع خرافي وسحري في أحيان كثيرة تتعلق بالحجاب والتمائم والحسد والخرافات والأساطير.

وهذه الأفكار الخاطئة والتصورات الخرافية تشكل العناصر الأولى التي تدفع الطفل إلى دائرة الاغتراب والاستلاب. والعلوم السلوكية ترفض اليوم هذه التصورات التقليدية في النظر إلى الطفولة. فالطفولة مرحلة مهمة وغائية في حياة الفرد، والطفل خير بطبعه، وكل طفل يشكل بصمة متفردة في الوجود، والطفل ليس راشدا صغيرا، بل هو كينونة متفردة مختلفة كليا عن كينونة الراشد.

هذا وتبين الدراسات الجارية في ميدان الطفولة وجود جهل شامل بحقوق الطفل الإنسانية والأخلاقية، وهذا الجهل ينسحب حتى على شرائح المعلمين والمربين الذين لا توجد لديهم - إلا فيما ندر - فكرة عن التشريعات الدولية في مجال حقوق الطفل التربوية والإنسانية.

فالخبرات التي تقدمها المدرسة العربية تأتي بمعيار ما يعتقده الكبار صالحا، وهنا يكمن لب المشكلة على حد تعبير بدر العمر (١٩٨٤). إذ لا أحد يستطيع أن يقدر علميا الحاجات الحقيقية للأطفال في كل مرحلة من مراحل تطورهم، وتأسيسا على ذلك أي على غياب الوعي العلمي بخصوصية مراحل الطفولة تتداعى شخصية الأطفال في المدرسة، كما هي الحال في المنزل، وذلك لأن كل شيء معد للطفل بصورة مسبقة وعلى مقاييس الكبار أو ما يقدره الكبار [٢١].

وباختصار شديد، فإن الثقافة العلمية التي تتعلق بتربية الأطفال وتنشئتهم لا تزال غائبة في الساحة التربوية العربية. وهذه المعاناة لا تشكل غيابا في الساحة الثقافية الشعبية فحسب، بل تنتشر في أوساط المثقفين، وقد لا نبالغ إذا قلنا إن هذه الثقافة العلمية الخاصة بفهم الطفل ومراحل تطوره واحتياجات نمائه والسبل العلمية لتربيته تسجل أيضا حضورا محدودا حتى في الساحة الأكاديمية العربية المعاصرة، وفي تجربتنا التربوية التي تمتد إلى سنوات طويلة يكمن الخبر.

١-٤: الوجه الاستلابي للتنشئة الثقافية في العالم العربي

تشكل التنشئة الاجتماعية نسقا من العمليات والفعاليات الثقافية التي تؤدي إلى تشكيل النظام القيمي الثقافي في الفرد، وبناء السجل العصبي لسلوكه الحيوي. ومن هذا المنطلق

يمكن القول إن طابع ومحتوى وشكل التنشئة الاجتماعية يؤثر في بناء الشخصية، ويحدد السمات الأساسية للهوية الفردية. والتنشئة بالتعريف هي العملية التي يتم فيها ومن خلالها دمج الفرد في الثقافة ودمج الثقافة في الفرد.

يذكر تقرير «تعليم الأمة العربية في القرن الحادي والعشرين: الكارثة والأمل» أن التربية العربية أدت دورا مدمرا في الحياة العربية خلال القرن الماضي، ويتمثل هذا الدور في ثلاث وظائف تتعارض مع اتجاهات التحضر والتنوير وهي: العزلة الحضارية، وقهر العقلانية ومن ثم تجنبها في التعامل مع مشاكل الحياة ومع النفس، وأخيرا بخّس قيمة الإنسان العربي. وتتجسد هذه الثلاثية القاتلة في المناهج العربية من خلال غياب الفكر العلمي في التعامل مع قضايا الحياة، وفي غياب مفاهيم الديموقراطية وحقوق الإنسان وسيادة القانون، كما يتجسد هذا كله في المكانة الدونية التي تحتلها المرأة العربية، وفي الجهل المتفاقم بقيم التسامح والرأي الآخر ومعنى الإنسان [٣٢].

يعاني الطفل العربي من هيمنة أنماط تربوية تقليدية صماء تحاصره وتستلبه في الآن الواحد. فالطفل العربي يخضع لأنماط تربوية تعتمد مبدأ الترويض والإخضاع وقهر العفوية، فالطفل في هذه التربية يروض ترويضا يفقد معه إمكانات المبادهة والإبداع.

وفي وصف هذه التربية التي يتلقاها الطفل العربي يمكننا أن نستعين بهذه الصورة التي قدمها المربي الشهير فيريير A. Ferrière للتربية التقليدية في كتابه «التربية الفعالة» [٣٣]، حيث يقول: «إن الطفل يحب الطبيعة، ولكننا نحبسه في غرف مغلقة، وهو يحب اللعب، ولكننا نطلب منه أن يدرس ويجتهد. إنه يحب أن يرى نشاطه يتجسد في أداء خدمة معينة، ولكننا نحاول الا يكون لنشاطه أي غاية أو هدف. إنه يحب أن يمسك الأشياء بيديه، بيد أننا لا نفسح المجال إلا لذاكرته. هو يحب الكلام ولكننا نكرهه على الصمت. هو يود أن يحاكم الأمور ونود نحن أن يحفظ. يحب أن يبحث عن العلم فنقدمه له ممضوغا جاهزا، ويهوى أن يسير على هواه فنخضعه لنير الراشد. إنه ينزع إلى أن يتحمس للأمور، فنبتكر له العقاب جزاءً له، ويؤثر أن يقوم بخدماته عفو الخاطر بملء حريته ونعلمه الطاعة السلبية» [٣٤].

فشخصية الطفل تتشكل عبر قوالب التنشئة الاجتماعية التي يعتمدها مجتمع ما في تربية الأطفال، والتنشئة الاجتماعية هي العملية التي يشكِّل من خلالها النظام القيمي الثقافي في الفرد وبناء السجل العصبي لسلوكه الحيوي. ومن هذا المنطلق يمكن القول إن طابع ومحتوى وشكل التنشئة الاجتماعية يؤثر في بناء الشخصية، ويحدد السمات الأساسية لهوية الطفل وشخصيته، هذا وبغض النظر عن المحتوى القيمي للثقافة التي تُنقل إلى الأفراد يلعب أسلوب التنشئة الاجتماعية دورا كبيرا في التأثير سلبا أو إيجابا في بنية الشخصية.

وفي أسلوب التنشئة الاجتماعية يكمن واحد من المخاطر الكبرى التي تواجه عملية البناء الثقافي في البلدان العربية، فأغلب الدراسات تؤكد أن أسلوب التنشئة الاجتماعية السائد في الوطن العربي، هو أسلوب تسلطي تمييزي مرعب، وهذا الأسلوب يدمر شخصية الطفل، ويفرغ هويته الإنسانية من أكثر المضامين الإنسانية حضورا في الإنسان. والطفل العربي تحت تأثير هذا الأسلوب التسلطي والديكتاتوري في التنشئة يفقد قدرته على المبادهة والمبادأة والإبداع، ويفقد توازنه وتماسكه الإنساني، ويعيش حياته في ظل الخوف والتردد وفقدان الثقة بالنفس والذات الإنسانية.

إن نظرة متأنية لواقع التربية العربية تؤكد أن التربية مغرقة في تقليديتها، وذلك على مستوى كل من المدرسة والأسرة، وفيما يلي نصف ملامح هذه التربية:

١- أسلوب التنشئة الاجتماعية أسلوب تقليدي يعتمد على التسلط والإكراه.

٢- أسلوب الضرب والعقاب الجسدي هو السائد في المدرسة والأسرة.

٣- أسلوب التحقير والإذلال والازدراء هو السائد في الأسرة والمدرسة.

٤- تتداخل في أساليب التنشئة العربية أساليب الشدة والتذبذب والمحاباة والترك والحماية الزائدة بنسب مختلفة.

٥- تعتمد التربية العربية على المبادئ التقليدية ومنها:

- الطفل ينطوي على نزعة شريرة.
- تقديم التعليم على التربية.
- الطفل راشد صغير.
- التربية إعداد للحياة وليست هي الحياة.
- التربية ترويض وليست تحريرا.

وهذه التربية تعوّد الإنسان الإحساس بكل مشاعر الضعف والنقص والقصور والدونية والإحساس بالذنب. فالأطفال الذين يعانون عقد النقص والقصور والدونية هم هؤلاء الأطفال الذين خضعوا لتنشئة اجتماعية تقليدية متصلبة في مراحل طفولتهم الصغرى. فأجواء التسلط تعطل إمكانات الإبداع، وتدفع الفرد إلى دوائر الجمود والانصياع والسلبية [٢٥].

إن الطفل العربي لأحوج اليوم إلى تربية حرة تخاطب فيه العقل لا الذاكرة، والنشاط لا الجمود، والحرية لا الإكراه، والغاية لا الوسيلة، وهي في النهاية تخاطب الإنسان في الطفل وتعمل على إنماء حواسه الإنسانية.

١-٥ : ثقافة التلقين : تدمير العقل

من أشد الأساليب فتكا بالعقل وتدميرا للإنسان وعصفا بالطفولة أسلوب التلقين الذي تعتمده التربية العربية في تنشئة الأطفال وتربيتهم وتثقيفهم. فالمدرسة والأسرة والمؤسسات

الاجتماعية تعتمد التلقين في عملية تثقيف الطفل وتربيته، وتشبه الوسائل التربوية التلقينية المعتمدة في الأسرة والمدرسة «وسائل غسل الدماغ»؛ أي أنها وسائل ترديدية تعتمد أساسا على حشو الرؤوس بمادة كثيفة ثقيلة تزرع زرعا في المخزون الذاكري لأطفالنا وتلاميذنا وطلابنا[36]. ويأخذ التلقين والترديد كآلية للتنشئة الاجتماعية أحيانا صورا مبالغا فيها في الثقافة العربية، حتى الوظيفة التحليلية والنقدية للعقل عند الفرد العربي تتعطل وتضمر وتحل مكانها وظيفة التذكر والحفظ[37].

وتتجذر هذه الظاهرة في المدرسة العربية، «فالمدرسة العربية تسعى إلى تلقين الطالب مبدأ الطاعة العمياء والمحافظة على قيم ومعايير المجتمع التي تحافظ على وضعية المجتمع الراهنة. وبالتالي فإن جزءا كبيرا مما يتعلمه الطالب ليس له علاقة بمحتويات الكتب والدروس، وإنما هو سعي لتلقين الطالب الطاعة، وجعل التلميذ يستهلك سلبيا كل التجهيزات القيمية والأيديولوجية التي يزخر بها أي مجتمع»[38]. فالنظام التعليمي العربي «يقوم على التلقين، ولا يقوم على ما يسمى بالعقل النقدي، وهذا جزء من مشكلتنا الحقيقية في الوطن العربي»[39].

وغني عن البيان أن الهدف من التلقين «هو نقل قيم المجتمع وعاداته الثابتة إلى صميم التركيب الذهني في الفرد»[40].

والفرد في سياق فعل التلقين يتلقى تركيبات فكرية جاهزة أو خلائط عقائدية مركزة ويؤسس عليها أنماطه السلوكية، دونما قدرة على التأمل النقدي في طبيعة هذه الأنماط السلوكية، أو في منظوماتها الذهنية المؤسسة لها، وهذا من شأنه بالتالي أن يؤدي إلى تدمير إمكانات الفرد العقلية والنقدية.

فالتلقين شكل من أشكال التسلط والقهر الواضح، لأن التلقين عملية تفرض فرضا على الطفل من الخارج. إنها عملية تطبيع، أي انتهاك للعالم الداخلي للطفولة، فالطفل عندما يلقن لا يسمح له بإبداء رأيه فيما يتلقن، وهذا يشكل نوعا من استباحة المجال الداخلي للإنسان. فالتلقين وفقا لهذا المعنى يُدخل في الطفل ما لا يرغب، أي أنه يبرمج الطفل على إكراهٍ منه. وبعبارة أخرى ما يتوغل إلى عالم الطفل الداخلي يتجاوز رغبته، بل يتعارض مع هذه الرغبة وينفيها. والمهم أيضا أن عملية تلقين الطفل المعلومات تتم من دون محاكمة منطقية، حيث لا يُسمح له بها، ومع الزمن يصبح عقل الطفل موطنا، لا بل مستعمرة لأنظمة فكرية لا تمت إليه بصلة، ولكنه يعتاد مع الزمن، وبفعل هذا الترويض المعرفي، أن يركن إلى ما آل إليه وضعه، وما حدث لعقله، بمعنى آخر، لقد رُوِّض وخضع لبرمجة عقلية منهجية منظمة ومستمرة.

يقول محمد جواد رضا في هذا الخصوص «إننا عندما نضخ في عقل الطفل مئات، بل آلافا من المعلومات غير المترابطة، فإننا نستنزف عقل الطفل وطاقاته في جهد آلي لا يترك له فرصة التفكير والانطلاق العقلي»[41]. فالتربية التسلطية القائمة في المجتمع تدفع في أعماق

الطفل منظومة من المقاييس التي تعبر عن معايير الفئات السائدة في المستويات السياسية والاجتماعية والطبقية. وعلى هذا الأساس، تستطيع الثقافة السائدة أن تعمل على إلغاء إرادة الطفل واغتيال إمكاناته الأخلاقية الحرة من خلال تذويب إمكانات هذه الإرادة في عمق المنظومة الأخلاقية والتوجهات السياسية والاجتماعية التي تعبر عن ضمير وإرادة الفئات السائدة اجتماعيا. «فالمجتمع يقسرنا على التوافق معه إلى درجة التطابق، ويحاول أن يحصرنا في قوالبه الضيقة، والتربية تضخ فينا معارف لا معنى لها عندنا»[٣٢].

فالمعلومات المجزأة المتناثرة التي لا تلتئم في سياق معرفي منظم تشكل أخطر أداة في قتل إمكانية التفكير عند الطفل، وهي كافية بذاتها لتحطيم قدرة الطفل على المحاكمة والتساؤل العقلي الحر، وذلك لأنها تدمر كل نوع من أنواع حيازة الصور المركبة عن العالم في ذهن الفرد[٣٣].

إن اغتصاب عقل الفرد واستباحة عالمه الداخلي عبر التلقين، فعل يتميز بطابع الاستمرار والديمومة، فالعملية تبدأ على أشدها في الأسرة، وتأخذ طابعا ممنهجا في المدرسة، وتتحول إلى عملية منظمة في إطار الحياة الاجتماعية، بما تنطوي عليه هذه الحياة من منظومات فكرية وأيديولوجية عرجاء. إن التلقين يؤدي إلى جملة من النتائج السلبية الخطيرة على عقول الأطفال وثقافتهم وتكوينهم السيكولوجي:

١- يولد التلقين الاتكالية والسلبية في شخصية الطفل، ويطمس معالم النبوغ والقدرات العقلية النقدية عند الطفل.

٢- يؤدي التلقين إلى تكوين ثقافة مشتتة مفككة بعيدة عن مقومات الفهم والتحليل والنقد ويؤدي إلى قبول الصاغر للطفل بكل ما يحيط به من معطيات ثقافية.

٣- تؤدي ثقافة التلقين إلى تذويب شخصية الطفل وتدمير مختلف إمكانياته الإبداعية والعقلية.

٤- يضعف التلقين إنسانية المتعلم ويهدد تكامله الإنساني ويجعله مطواعا خاضعا وسلبيا.

٢ - التحديات الثقافية للعولمة

تعمل العولمة على بناء الإنسان ذي البعد الواحد في كينونة صنمية قوامها تكييف البشر اغترابيا مع منظومة القيم الرأسمالية الجديدة القائمة على أسس الربح والقوة والسلطة. إنها بالمعنى الثقافي هذه القوة التي تفيلق الإنسان وتحوله إلى وقود يغذي الجشع الإمبريالي الجديد بما ينطوي عليه من أورام الشهوة إلى الربح والمجد والقوة والهيمنة.

لقد ابتدعت هذه العولمة الجديدة معاول هدم جبارة، فأصبحت اليوم أكثر قدرة على تدمير الأعماق الدفينة في الإنسان، إنها تتوغل في الأعماق وتعيد بناء الروح الإنسانية على نحو اغترابي يستجيب لمطالب الروح الفاوستية الجديدة التي تحتطب لهب وقودها من مشاعر

الإنسان وأحاسيسه. باختصار هذه العولمة الجديدة تبتدع أخطر أساليب القهر الإنساني، وتعمل على اغتيال كل المضامين الحية في الإنسان. إنها تسعى إلى تدمير الروح الإنسانية التي كانت يوما هي الحصن الأخير للمعاني الإنسانية.

فالتغير يجري في المجتمع والحياة المعاصرة على إيقاعات أسطورية، ومعالم الحياة تتحرك وتتغير بمقاييس ومضية وضوئية، وفي عمق هذه التحولات الخارقة تتشكل منظومات قيمية جديدة تستجيب لمتطلبات هذه المرحلة التي لا يتوقف فيها جنون التغير والتحول.

وفي خضم هذه التحولات المصيرية وجد النظام التربوي - الثقافي العربي نفسه في مواجهة خطرة مع زحف العولمة وتحدياتها. لقد أدت المعلوماتية الجديدة وثورة التكنولوجيا الاتصالية إلى اهتزاز المركزية التربوية وسقوط النماذج التربوية التقليدية بصورة مروعة. وفي ظل هذه التأثيرات التي تفرضها العولمة يجري الاعتقاد بأن الأنظمة التربوية التقليدية قد تختفي كليةً على إيقاع هذه التحولات النوعية العميقة، التي تشهدها المعرفة الإنسانية، وتلك التي تفرضها التقنيات التربوية والمعرفية الجديدة في مختلف الميادين.

فالأنساق الثقافية التربوية العربية المعاصرة تتصدع وتتداعى تحت تأثير الصدمات الثقافية والمجتمعية للعولمة. وتأخذ هذه الصدمات المدمرة صورة نسقين من التحديات، يفرض أحدهما نفسه بقوة الاندفاعات الحضارية الزاحفة للعولمة التي تفرضها طبيعة التحولات التكنولوجية والاندفاعات الحضارية للإنسانية في مسار حركتها وتطورها. أما المجموعة الأخرى من الصدمات فتتمثل في حركة سياسية عنصرية تستهدف التربية العربية بوصفها العمق الحضاري الذي يحتضن ثقافة عربية إسلامية تصمد في وجه التذويب الحضاري الذي تواجهه الهوية العربية الإسلامية. ولم تستطع السياسة الأمريكوصهيونية اليوم أن تخفي سعيها إلى تفريغ الثقافة العربية الإسلامية من مضامينها الحضارية، ومن ثم العمل المنظم على هدم مشاعر الانتماء العروبي والإسلامي، وبناء مشاعر النقص والقصور والتبعية والاستسلام والخضوع في الشخصية العربية كمقدمة أساسية للسيطرة على مقدرات الشعوب العربية الإسلامية اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا. ومن يراقب الساحة السياسية فيما بعد الحادي عشر من سبتمبر سيرى بكل الأدلة التي تفرض نفسها أن التربية العربية أصبحت مستهدفة في العمق والصميم، وسيرى أن الإدارة الأمريكية مدفوعة بالقوى الصهيونية العالمية تسعى إلى تطبيع التربية العربية وترويضها في السر والعلن بوصفها الحصن الحصين للثقافة العربية الإسلامية والمعقل الأخير لطموحات الإنسان العربي في معركة الوجود والمصير.

فالعولمة الثقافية، باختصار تعمل على تنميط الثقافة المحلية وتقويضها، ومن ثم على تهميشها وتكريس تبعيتها ودونيتها، وتجعل المجتمع أسيرا لتطلعاته الاستهلاكية، أي تؤكد البعد الاستهلاكي للإنسان، وتفعل فعلها في تذويب الانتماءات القومية والوطنية عبر مختلف

الأدوات والتقنيات المعلوماتية.

لقد بينت دراسة حديثة أجريت حول مخاطر العولمة وتحدياتها والتي استأنست برأي خمسة عشر مفكرا وفقا لمنهجية القصف الذهني منظومة من العوامل السلبية، حيث أقر المشاركون عددا من العوامل السلبية للعولمة هي:

١- الابتلاع الثقافي.
٢- طمس الهوية.
٣- تحويل غالبية البشر إلى مستهلكين.
٤- تكريس التبعية السياسية.
٥- زيادة الهوة بين الأغنياء والفقراء.
٦- استقطاب العقول واستنزافها.
٧- تعطيل الطاقات الإبداعية للقوى الأقل نفوذا.
٨- السيطرة الاقتصادية.
٩- السيطرة العسكرية.

وقد أبدى المشاركون في القصف الدماغي عددا من السمات الإيجابية **أهمها**:

١- إشاعة روح المنافسة بين الجميع.
٢- إتاحة الفرصة أمام الجميع للمشاركة.
٣- استنفار القوى الكامنة عند الجميع.
٤- إتاحة الفرصة للتلاقح الثقافي.
٥- إزالة عوامل الاستكانة والتبعية.
٦- تحرير الإنسان من سيطرة القوى المحلية.
٧- توفير ضمانات لسيادة حقوق الإنسان [٣٤].

وفي الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت من ١٨ - ٢٠ ديسمبر ١٩٩٧، تحت عنوان «العرب والعولمة»، يذكر محمد عابد الجابري مجموعة من التحديات التي تفرضها العولمة، ومنها:

١- العولمة ثقافة غازية.
٢- تعكس العولمة إرادة الهيمنة على العالم.
٣- تمثل العولمة صورة لأيديولوجيا الاختراق التي تبشر وتكرس جملة من الأوهام هدفها التطبيع والاستتباع الحضاري.
٤- تعمل العولمة على إفراغ الهوية الجماعية من كل محتوى ومضمون.
٥- تكرس مبدأ الانشطارات في الثقافة الواحدة [٣٥].

فالهدف النهائي للعولمة هو «السيطرة على الإدراك وتعطيل فاعلية العقل وتكييف المنطق والتشويش على نظام القيم وتوجيه الخيال وتنميط الذوق وقولبة السلوك، وبالتالي فهي تكريس لنوع معين من المعارف والسلع والبضائع، وهي معارف تشكل ما يمكن أن نطلق عليه ثقافة الاختراق، وهدف ثقافة الاختراق هو التطبيع والهيمنة، حيث تقوم هذه الثقافة بتسطيح الوعي واختراق الهوية»[٣٦].

٢-١ : العولمة وأسلوب التضليل الثقافي

في عملية الاقتلاع والتذويب الثقافي تلجأ ثقافة العولمة إلى أكثر العمليات الثقافية والدعائية مراوغة ومداهنة وتدليسا وتضليلا وتمويها وذرا للرماد في العيون. فتحت ستار مكثف من المفاهيم والقيم الإنسانية السامية، مثل السلام والأمن والعدالة والديموقراطية والعدل وحقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين، تعمل على تدمير القيم الإنسانية، وتذويب المعاني الخلاقة للثقافات الإنسانية التقليدية، فهي ترفع شعارات سامية وبراقة في ظاهر الأمر، ولكنها تضرب في العمق كل ما يتصل بهذه الشعارات والقيم وتدمره. إنها تعلن قيما ورموزا في العلن والظاهر، ولكنها تضربها وتجتثها في الخفاء والعمق.

ويمكن أن نورد في هذا السياق مثالا فنيا سينمائيا يعبر عن جوهر التضليل القيمي، ويتمثل هذا المثال في فيلم فرنسي قديم يعود إلى الستينيات من القرن الماضي عنوانه «البقرة والسجين» La Vache et Le Prisonnier، حيث يقوم فيه الممثل الفرنسي «فرناندل» بدور أحد سجناء الحرب الذين كانت ألمانيا النازية تقوم بتشغيلهم في المزارع مقابل أجر يدفعه صاحب المزرعة إلى الجيش الألماني، وقد فكر هذا السجين بالهرب، والهرب في وضعيته كان أشبه بالمستحيل، لأن الجيوش الألمانية تحيط بالمزرعة من كل جانب، ولكن السجين اعتمد فكرة أسطورية مجنونة ساعدته على الهرب، إذ أخذ «مارجريت» - وهي إحدى بقرات المزرعة التي يعمل بها - وعلق في رقبتها جرسا يدق بأصوات عالية، ثم سار بها عبر المراعي الألمانية المفتوحة وسط الجيش الألماني، وعبر نقاط المراقبة الرئيسية للجيش الألماني، وعلى مدى رحلته إلى الأراضي الفرنسية لم يخالج أيَّ جندي ألماني الشك قط أن صاحب البقرة يمكن أن يكون سجينا هاربا. لقد أوهم الجندي جميع من مر بهم، من خلال جرس بقرته الذي يطن ويرن ويدندن، بأنه مجرد عامل في إحدى المزارع القريبة يرعى بقرته، وهل يعقل لسجين هارب أن يلجأ إلى بقرة يدوي في عنقها جرس رنينه يوقظ الموتى؟ وهل يعقل لسجين هارب أن يسلك طريقه وسط زحام الجستابو ومراكز تفتيش الجيش الألماني والطرق البعيدة الخفية تترامى في كل مكان؟ لقد وظف السجين الهارب نظاما صارخا مضللا من المعلومات: البقرة والجرس والسهول المكشوفة ونقاط التفتيش معلومات، وهي معلومات تعطي انطباعا مموها ومخادعا بأنه مجرد راع وليس سجينا هاربا في أي حال من الأحوال[٣٧]. وهذه هي حال

العولمة الثقافية التي ترفع شعارات وحقائق مزيفة ومضللة ومخادعة، ترفع شعار الديموقراطية، وتعزز الاستبداد، ترفع شعار السلام وتقتل الشعوب بأشد أدوات القتل فتكا بالإنسانية والإنسان، تدعو إلى الديموقراطية وتصنع أكثر الأنظمة الديكتاتورية حماقة وتسلطا وفتكا.

٢-٢ : عولمة الثقافة الطفلية

تتمثل العولمة الثقافية عند الطفل في منظومة من التحديات والتقنيات التي تتصل بالوسائط والوسائل والبيئة الثقافية التي تولدها العولمة، وتفعلها حاضنا تختمر فيه إمكانات التذويب الثقافي للطفل وثقافته. ونحن هنا أمام منظومتين من التحديات: التحديات التي تفرضها العولمة بوصفها ظاهرة تاريخية غربية، والتحديات التي تفرضها العولمة بصفتها الأمريكية الصهيونية التي تستهدف، بشكل منظم، كيان الإنسان العربي في مختلف المستويات والمراحل مع التشديد على مرحلة الطفولة، ويصل الخطر ذروته عندما يجري اختراق وسائل الإعلام ووسائط الثقافة العربية التي تصبح مطية وأداة طيعة تتجاوب مع متطلبات الروح الفاوستية الأمريكوصهيونية.

تعتمد العولمة في غزوها لعالم الطفولة على إغراءات لا تقاوم ومثال ذلك إغراءات الحاسوب التي تتمثل في برامج وألعاب ومعلومات مذهلة للعقل الإنساني. وهناك تأثيرات الصوت والصورة والإنترنت والأغاني والأفلام المدمجة التي تسحر العقل وتستلب لب الطفل بما تمتلكه من قدرة وسحر وشاعرية وإبداع. وهناك التكنولوجيا المذهلة التي تخلب العقل وتستلب الوعي بما فيها من غرائب وعجائب وهلوسة، وهذا فضلا عن سحر الصورة التلفزيونية، وقدرتها المدمرة للعقل في استهواء النفوس والقلوب وتشكيل الأذواق [٣٨]، وتعتمد العولمة الثقافية وسائل تقنية عالية الفعالية أهمها:

- الوسائط الإعلامية المرئية والمسموعة والمكتوبة.
- وسائط الإنترنت والشبكات الإعلامية.
- الوسائط الإلكترونية التي تتمثل في الحاسوب وفي الميديا ذات الصلة بالحاسوب مثل: أجهزة اللعب والتسلية والأفلام المدمجة.

٢-٣ : الوسائط الإعلامية المرئية : غزو الصور

في العولمة يرتبط الإنسان بالفضاء الكوني ارتباطا أسطوريا، وتتنوع أدوات هذا الاتصال عبر الهاتف الخليوي والتلفاز والإنترنت والفاكس والفضائيات، وفي دائرة هذا الارتباط يغتذي الإنسان ويتكون ثقافيا على نحو فضائي وإلكتروني. فالفضاء الإلكتروني يشكل اليوم أذواق البشر وقيمهم وعاداتهم واهتماماتهم، وهو يملك القدرة على تشكيل وعي الإنسان ومضمونه الثقافي، ويعتمد هذا الفضاء أكثر النظريات العلمية تطورا في محاصرة إدراك البشر ووعيهم،

فالعولمة الفضائية في عملية السيطرة على وعي البشر تعتمد وسائل خفية مستترة وعلنية مضمرة، مباشرة وغير مباشرة، واعية ومن غير وعي، شعورية ولا شعورية، ذكية ومتناهية الذكاء، قادرة وبالغة الاقتدار، وذلك من أجل محاصرة وعي الإنسان، وتصفية قدراته النقدية، ومن ثم استلابه وتوظيفه في خدمة التسليع الاقتصادي والسلعة. فالعولمة حولت الصراع من مجال تشكيل الوعي إلى مجال تشكيل الإدراك من خلال الصورة الضوئية وومض الصور.

ولا يمكن للمحطات الفضائية العربية أن تكون خارج السرب، «فهناك ٣٣ محطة فضائية عربية رسمية وتجارية، وهي في نسق فعالياتها الإعلامية تسير على النهج العولمي للشركات الاقتصادية الكبرى في ترويج السلع وبيع الأحلام والإثارة والمتعة والتجومية والبورصة وأسواق الأسهم والحظ والثروة والحظوة»[٣٩].

وتهيمن ثقافة الصورة في عهد العولمة، وهي الثقافة التي تنتجها الإمبراطوريات الإعلامية الكبرى التي تشكل، بما تضخه من ملايين الأطنان من الصور والألوان والومضات الضوئية، وعي البشر وضمائرهم وأذواقهم. فثقافة الصورة في عصر العولمة تعمل من دون انقطاع على تقليص الإنسان إلى بعده اللذّوي الاستهلاكي، فتنحصر قيمته وتميزه بما يستهلك، وفي هذه الثقافة الرقمية يقوم الإعلان التلفزيوني بوصفه: «صناعة الموافقة وبيع الأحلام»، بتعطيل الميل العقلاني والحس النقدي، فتتخلق هويات جديدة مقطوعة الصلة بواقعها وتاريخها ومرجعياتها الثقافية الوطنية، وتتمركز حول «النحن الاستهلاكية»، التي تبتكر نجومها وقيمها المتصلة بالربح والنجاح باعتبارهما البوابتين الرمزيتين لامتلاك روح العصر والانتماء إليه[٤٠]».

العولمة هذه بثقافتها الومضية تعمل على هندسة الإغراء وصناعة أسباب الجاذبية والإدهاش، فتضع الوعي الإنساني في دائرة المستباح، حيث يفرَّغ هذا الوعي يعاد تشكيله على نحو يستجيب لتطلعات العولمة في تشكيل الإنسان على مقياس الاستهلاك، ومعايير القبول والانصياع لعالم يفتك بكل القيم ويستغرق في لجج القيم اللذوية الحسية والبدائية.

في هذا الامتداد المرعب لعالم الصورة في عصر العولمة «تشهد المعرفة العقلية النقدية ضمورا وتراجعا وتصدعا وانحسارا يهدد القيم التقليدية، ويبدد عطاءات الثقافة الإنسانية على نحو مروع. وفي هذا كله، تنهض قيم الفردية والأنانية واللذوية والنفعية والغرائزية على حساب القيم النبيلة الخلاقة التي تتسم بالعقلانية والغيرية والتسامي والإنسانية.

تفرض العولمة الفضائية على الطفل العربي، ومختلف الشرائح الاجتماعية هوية استهلاكية مسطحة لا عمق فيها ولا معنى. إنها ثقافة السلعة والتسويق والربح، ثقافة استهلاك تتمثل في الهامبورجر والأزياء، والمأكولات، والبيتزا، والمياه الغازية، والأفلام السينمائية، وأغاني مادونا، ومايكل جاكسون، وملابس الجينز، وماركات كلفن كلاين، وبينيتون، والتيتانك، وحرب النجوم[٤١].

فالعولمة الفضائية تريد أن تجرد عقل الإنسان من قدرته النقدية، وتريد أن تدمر في ثقافته كل المعاني الروحية والدينية والأخلاقية، وأن تجعله مجرد أداة استهلاك في دورة المصالح والهيمنة والربح للإمبريالية العليا [٤٢]. وعلى هذا الأساس، تعمل الفضائيات على تسطيح عقل الطفل، وتدمير قدرته على المحاكمة، وهدم القيم الإنسانية التي تمثلها وجدانيا، ثم تعمل على تزييف انفعالاته ومشاعره وأحاسيسه وإثارة غرائزه البدائية والبهيمية وتحويله إلى مجرد طاقة استهلاكية عبثية مدمرة مستلبة الهوية والإرادة.

تعمل الفضائيات، بحكم انتمائها وانبثاقها وظيفيا من صلب العولمة المتوحشة، على اجتثاث التراث الثقافي للإنسان العربي، وتركز بذلك على مرحلة الطفولة، وهي تسعى إلى تفريغ مضامين الثقافة الشعبية والتراثية، حيث يتم الترويج للثقافة الأمريكية المبتذلة مثل «ميكي روني، وميكي ماوس، وسوبرمان، والوطواط، والنينجا، وحرب الفضاء، وهاري بوتر»، وهي عبر ذلك تسعى إلى طمس المعالم الثقافية للتراث العربي والإنساني في آن واحد الذي يتمثل في «إيزيس وأوزوريس، والسندباد، وعلي بابا، وعلاء الدين، وأبي زيد الهلالي، والأميرة ذات الهمة، وعلي الزيبق، وعنترة [٤٣]. وفي هذه الثقافة، تطمس معالم الثقافة العربية التي تتصل بصلاح الدين، وخالد بن الوليد، والظاهر بيبرس وقطز، وجلجامش... إلخ. وفوق ذلك كله بدأت مفريات الألفاظ العولمية التي تفرضها الصورة التلفزيونية والإنترنت تأخذ مكانها في الساحة على حساب الألفاظ العربية، «فالحاج عتريس يسمي شركته عتريسكو بدلا من شركة عتريس، ومتوليكو بدلا من شركة متولي، ويقال دريم لاند بدلا من أرض الأحلام، وجرين لاند بدلا من الأرض الخضراء، وزمزم كولا بدلا من ماء زمزم [٤٤].

والطفل العربي يعيش اليوم في دوامة هذه الهجمة العولمية عبر تواصله مع ذبذبات الفضاء التلفزيوني التي تذهب بكل المعاني والقيم التي يتشربها في إطار الثقافة التقليدية. ومن المدهش أن وسائط التلفزة الفضائية العربية لا تقل خطرا وهمجية عن الوسائط الغربية والصهيونية أحيانا في قتل الروح النقدية عند الطفل، وترويج الخرافات، وتعزيز القيم الاستهلاكية والترويج لكل مفاهيم العنصرية والطائفية والعشائرية. فبعض المحطات العربية تدمر عقل الطفل والأجيال عشرة أضعاف ما تفعله المحطات الفضائية الغربية. فهناك بعض الفضائيات العربية المهمة تخصص برامج كاملة يومية تمتد لساعات من البث التلفزيوني للتبصير والتنجيم والترويج للخرافات والأساطير. وهناك بعض المحطات الفضائية العربية تمارس فعلها للترويج للتعصب الطائفي والعشائري عبر برامج مشهورة ومنظمة، وهي تستهدف الإنسان العربي والثقافة العربية والوجود الإنساني العربي، وقد أفلحت أكثر من أي محطة صهيونية في تاريخ الإعلام العربي، وبعض هذه البرامج يدعو إلى الفتن العشائرية

والطائفية في بعض البلدان العربية بصورة مباشرة، ودون خجل أو وجل. أما ما تبقى من الإعلام، فهو ترويج للدعايات الرخيصة والتسويق للأزياء، والجنس، وأدوات التجميل، وكل ما من شأنه أن يدفع الطفل العربي إلى متاهة الاغتراب الثقافي والإنساني، ولا يفوتنا في هذا الصدد أن بعض التلفزات الأجنبية تروج للجنس والفضح والهمجية، وتعمل على اختزال الطفل العربي إلى غرائزه البدائية والأولية. لقد عملت التلفزة الإسرائيلية منذ نصف قرن، ولا تزال، على الترويج لأفلام الدعارة والجنس والفضيحة في محاولة صريحة للتأثير على الأجيال العربية المتعاقبة وتدميرها أخلاقيا وثقافيا وإنسانيا.

إن الخطر الذي يواجه الثقافة الوطنية، ويهدد وجودها، يتمثل في العناصر الثقافية للفضائيات التي تمسخ عقول الأطفال والشباب، فتدفعهم إلى تمثل عادات ممسوخة، وقيم سلبية مستلبة. تلك هي الثقافة العولمية المشبوهة اللاإنسانية التي تختزل الكون في ثقافة الفوضى والجنس والتسلط والاستهلاك، تلك هي الثقافة العولمية التي «تحاول أن تغزونا بإمكانات تقنية ضخمة لا قبل لنا بمواجهتها أو مقاومتها من تلفاز وسينما ومؤسسات إعلام عالمية وأقمار صناعية»[45].

العولمة الفضائية تهدد الهوية الثقافية بالفناء، أو التذويب، وتعمل على إعادة تشكيل هذه الهويات على منوال احتياجات النظام العالمي الجديد. وهذا يعني أن الغرب لا يسعى أبدا إلى تحقيق التجانس الثقافي، أو الوحدة الثقافية بين الشعوب والأمم. فالغرب في مرحلة العولمة، كما تبين النظريات الفكرية يسعى إلى تدمير الهويات المتحررة وابتعاث هويات أخرى طائفية وإثنية وإقليمية تساعده في السيطرة على العالم وتسويقه. وباختصار، إنه يسعى إلى تشويه الهويات الثقافية، وبناء منظومة ثقافية استهلاكية واحدة تعطي لدورة الاقتصاد العالمي الجديد اندفاعاته التاريخية التي يبحث عنها.

فالعولمة الفضائية تدهم الأعماق بالصور والألوان وذبذبات الخيال، وتقتحم معاقل العقل الباطن للإنسان بطاقة الكلمات والرموز والإيحاءات والصور، إنها تدمر الأعماق وتجتث الثوابت السيكولوجية وتُحدث الفوضى، وهي في ذلك كله تسعى إلى تشكيل الإنسان من الداخل على صورة غول استهلاكي يلتهم ولا يشبع. إنها تنمي في الإنسان الأبعاد الحسية وتضخمها، وتعيد الإنسان إلى أكثر مظاهر وجوده بدائية ونزوية.

وتحت تأثير الضغط الإعلامي المنظم للفضائيات العربية، منها والأجنبية أصبحت مظاهر الاغتراب والفردية والمادية والاستهلاك الترفي هي سمات سائدة في مجتمعاتنا العربية، حيث «تحولت الثقافة العربية إلى ثقافة من نوع جديد، حتى أصبح كل شيء الآن يمكن أن يباع ويشترى»، حتى روح الإنسان نفسه تخضع لقانون العرض والطلب[46]، إن العولمة في نهاية الأمر تفعل فعلها في غسل حقيقي لأدمغة الأطفال والبشر؟

٢-٤: الحاسوب والإنترنت والشبكات الإلكترونية

يشكل الإنترنت - البدعة الأكثر تقدما في عالم الميديا الحديثة - الوجه الآخر لهجمة الصورة، وذبذبات الخيال، وهي تتجاوز التلفزيون في مدى خطورته التفاعلية. إنها وسيلة أخرى أكثر خطورة لبيع الأحلام وصنع الأوهام، واستلاب العقول وتدمير المرجعيات الطفولية.

تروج العولمة الثقافية عبر الإنترنت والحاسوب والفيديو والأقراص المدمجة نسقا منظما من الفعاليات المدمرة للعقل والترويج للثقافة الرخيصة التي تبدأ بالألعاب الإلكترونية التي تروج لثقافة العنف وتدمير الأمن الثقافي للطفل العربي، وتمتد إلى الأقراص المدمجة التي تنتهك الوجدان وتجرح المشاعر عبر قيم الجنس والعنف والاستهلاك.

ومع أن الحاسوب والشبكة وملحقاتهما تشكل أعظم إنجاز إنساني، ومن أكثر العطاءات المعرفية في تاريخ الإنسانية، فإن الأطفال العرب، وكنتيجة لغياب التوجيه ووجود الإغراء التجاري المستمر يقعون ضحية استهلاك مجنون للجوانب المدمرة في هذه الوسائل، كاللعب والأفلام والتسلية والصور الفاضحة.

وإذا كان الإنترنت، كما بيّنا، أداة معرفية وعلمية مهمة في عملية التواصل، سرعان ما استطاعت القوى الظلامية أن تركب أمواج العولمة الثقافية، وتوظفها في خدمة ثقافة جامدة تفتك بالإنسان. ومن يدخل اليوم على شاشة الإنترنت سيجد أن الفكر الطائفي والعشائري والعنصري يحتل المواقع، ويجلجل في الساحات، وهذا بذاته يزيد من المخاطر والتحديات التي تفرضها التقانة الحديثة ضد الطفل والإنسان في الوطن العربي.

من ينظر في توظيفات الإنترنت المعرفية اليوم، فسيجد أن هذه الوسيلة التي تمثل خلاصة تطور المعرفة الإنسانية، وأعظم منجزاتها تستخدم في عالمنا العربي من أجل تعزيز القيم الطائفية والمذهبية والقبلية. لقد أصبح الفكر المنغلق والظلامي بتأثير الإنترنت والشبكة الإلكترونية أكثر حضورا وتأثيرا، وأصبح الضخ المعرفي الإعلامي المنغلق أكثر قوة وسطوة، فانتشرت القيم الطائفية والعشائرية إلى حد الفضيحة، وتتابعت الفتاوي الجاهلية التي تصادر العقل إلى حد التخمة، وتمكنت خرافات الفكر وضلالات التفكير من أن تسجل نفسها وحضورها في أعظم منتجات الحضارة الإنسانية. وحين نقارن حضور هذا الظلام الفكري في الإنترنت بالتوظيفات العقلانية والإنسانية نجد المسافة كبيرة ومخيفة جدا. لقد وُظف الإنترنت في الوطن العربي حتى اليوم أفضل توظيف في إنتاج الخرافات والتعصب، وقيم الطائفية وأمراض الفكر، وخرافات التفكير وأساطير الكراهية، ناهيك عن الطبيعة الاستهلاكية لهذه الأداة التي استثمرت استثمارا مذهلا في الترويج لقيم الفضائح والجنس واللذوية، حيث أصبح سلطان اللذة الجسدية هو الأمر المهيمن في استخدام هذه الأداة العقلية. وكأن هذه الأداة قد جاءت اليوم لتشكل مهمازا جديدا يدفعنا إلى مفازات التخلف

والجنون، وإلى متاهات القيم الظلامية والأفكار السوداوية التي تضج بأفضح القيم وأكثر تصورات الدنيا جنونا وفضحا، وبأكثر قيم الوجود تخلفا وفتكا وهمجية. هذا في الوقت الذي تعتمد فيه المجتمعات الغربية هذه الأداة لمزيد من فعاليات التقدم والحضارة والإنتاج المعرفي والإبداع التقني في مختلف مجالات الحياة وميادينها.

٢-٥ : مؤشرات الضغط والإكراه العالمي : العولمة الموجهة

تأخذ العولمة الثقافية في مجال الطفولة والتربية صورة أخرى تتمثل في التدخل المنظم من أجل إحداث موجة من التحولات العميقة في بنية الثقافة والتربية الموجهة للأطفال، وهي تهدف في جوهرها إلى تسطيح الوعي، وتشكيل الأطفال على مقياس الجشع الإمبريالي في مرحلة العولمة. ويأخذ هذا التدخل الموجه عبر المؤسسات الدولية والقنوات العالمية والمنظمات التربوية صورة محاولات تعمل على تطوير التربية والثقافة، وتعزيز قدراتها الإنسانية، ولكنها في حقيقة الأمر تخفي وراءها ما تخفيه «مارجريت» بقرة السجين الهارب. فالمحاولات التي تبذلها بعض المنظمات العالمية مثل اليونيسكو واليونيسيف وغيرهما تهدف إلى تحقيق متطلبات العولمة المجحفة، وتسعى إلى تدمير الثقافة التقليدية بما يحقق طموح الجشع الإمبريالي، ويمكن أن نشير في هذا المقام لأي عدد من المحاولات الدولية وأهمها:

- هناك إلحاح دولي (عبر المنظمات الدولية)، مثل اليونيسكو على إدماج مضامين تربوية جديدة في الأنظمة التربوية، مثل حقوق الإنسان والتربية السكانية والديموقراطية والتربية من أجل السلام الدولي. وعلى الرغم من أهمية هذه المضامين وضرورتها، فإنها جاءت في الأصل لتعبر عن اتجاهات العولمة التي تسعى إلى تأكيد كل القيم والمعايير التي تصب في خدمة النظام العالمي الجديد [٤٢].

- هناك محاولات عالمية، تصل إلى حد التدخل الصارخ أحيانا، لربط التعليم بالأهداف التنموية العالمية (وليس القومية أو الوطنية) تحت تسميات مثل التنمية البشرية والتنمية المستدامة.

- تدخل المؤسسات المالية العالمية، مثل البنك العالمي، وبنك النقد الدولي الذي يقضي بإجراء إصلاحات في النظام التعليمي، لا سيما توصيات هذه المؤسسات بترشيد الإنفاق في التربية، وتنويع مصادر التعليم وعقلنته لمصلحة الأهداف والإستراتيجيات الخاصة بالنظام العولمي، ولا يخفى على أحد اليوم المرامي القريبة والبعيدة لمثل هذا التدخل المالي الذي يهدف في نهاية المطاف إلى التحكم في مصادر التربية وأهدافها، وتوجيهها لخدمة المصالح الاقتصادية العليا للشركات والدول الرأسمالية [٤٨].

- إن من أخطر مظاهر هذا التدخل الخفي للنظام العالمي الجديد في الانتشار السرطاني للمدارس الأجنبية، أو هذه التي تعتمد مناهج أجنبية في التدريس والتعليم. وخطر هذا التعليم الأجنبي يبدأ من أسماء هذه المدارس وصولا إلى مناهجها وقيم وهوية العاملين فيها،

وأصبحت أسماء هذه المدارس لها رنين إيجابي في أذهان المواطنين مثل: مدرسة الإبداع الأمريكية، مدرسة الإبداع البريطانية، ثانوية التعليم الملكي البريطاني، المدرسة الإنجليزية، المدرسة الأمريكية... إلخ. وهذه المدارس حريصة على أن يكون مدرسوها من الجنسيات الغربية الأمريكية والبريطانية، ونحن نعتقد أن هذه المدارس تتلقى مساعدات هائلة من المؤسسات الغربية، وذلك من أجل خدمة مصالح وإستراتيجيات ما فوق قومية أو عالمية، واستطاعت هذه المدارس أن تستقطب وتصطفي أغلب أبناء الفئات النخبوية من موظفين كبار وتجار واقتصاديين ومثقفين ومحظوظين.

- ولا يمكن لنا في هذا السياق، أن نتجاهل تنامي التأثير الكبير الذي يمارسه النظام الإعلامي العالمي، عبر الإنترنت والفضائيات ووسائل الميديا والاتصال، التي تعمل بصورة مستمرة على تشكيل نظام تربوي ضوئي وإلكتروني ضاغط وفاعل، يهدف إلى تصفية حساباته مع النظام التربوي التقليدي، الذي يعاني الانهيار والتراجع والضعف، سواء في مستوى المدرسة أو الأسرة أو المؤسسات التربوية الأخرى. وهذا النظام التربوي الفضائي الجديد يعمل من دون شك على تعزيز القيم العولمية الجديدة، التي تصب في خدمة المصالح الاقتصادية الكبرى للمؤسسات والشركات العالمية.

وفي كل ما سبق، يمكن القول إن الثقافة التربوية للطفل العربي تواجه موجة منظمة من التحديات والمخاطر التي تأخذ صيغا وأشكالا متعددة صريحة واضحة أحيانا ومضمرة خفية في أغلب الأحيان. إن هذه العولمة تسعى إلى تدمير عقول الأطفال، وتهميشهم ثقافيا، بدءا من تدفق الصور والمعلوماتية، وانتهاء بالجهود المنظمة التي تبذلها في مجال السياسة الثقافية والإعلامية عبر المنظمات والمؤسسات والحكومات. فالولايات المتحدة الأمريكية - كما نعرف - تبذل جهودا كبيرة اليوم للتحكم في طبيعة المناهج التربوية، ومضامينها في المدارس العربية والإسلامية. وهي اليوم تصادر على منظومة من الأفكار والمضامين التربوية والثقافية التي تبثها المدارس العربية، وذلك بذريعة أن هذه المضامين تغذي الإرهاب والعنف والعدوانية والتعصب.

٣ - في مواجهة التحديات

يعاني الطفل العربي - ثقافة ومصيرا - تدفقا متعاظما لتحديات ومخاطر متنوعة المضامين والاتجاهات، فالتخلف الثقافي والبؤس الاجتماعي يحاصران الطفولة، ويصفيان أطياف الحلم الإنساني عند الأطفال، ثم تأتي العولمة بمدها الزاحف وطغيانها المدمر لتجهز على البقية الباقية من هذا الحلم الإنساني للطفولة. فالبؤس الاجتماعي يحصد آمال الطفولة في الأوساط الفقيرة والمعدمة، بينما تؤدي العولمة هذا الدور نفسه في الأوساط البورجوازية الميسورة. ونحن هنا إزاء شريحتين من الأطفال، فالسواد الأعظم من أطفالنا يحاصرهم الفقر والفاقة والبؤس

الاجتماعي، وهناك الأطفال الذين تسمح لهم ظروفهم الاجتماعية بالتواصل مع ثقافة العولمة التي تدمر فيهم كل جوهر إنساني وأخلاقي، ومن منهم من لا يحصده البؤس تدمره العولمة، وتأتي على كينونته الإنسانية.

تتعرض ثقافة الطفل بوصفها العمق الإستراتيجي للثقافة العربية، كما بيّنا في هذه الدراسة، لشبكة معقدة من التحديات الداخلية والخارجية. وتتمثل التحديات الداخلية في نسق من عوامل العطالة والجمود الثقافي والاجتماعي التي تفرض نفسها في الساحة الداخلية للثقافة والحياة الاجتماعية. وفي المقابل، فإن التحديات الخارجية تتمثل في نمط من فعاليات العولمة الثقافية التي تفرض نفسها في مختلف جوانب الحياة وتجلياتها الإنسانية.

وفي دائرة هذه العلاقة بين بنية التحديات وآليات اشتغالها، يلاحظ أن مخاطر العولمة تشتد كلما ازدادت درجة التخلف ومظاهره الاجتماعية، ولكن هذه المخاطر تتراجع وتتضاءل كلما كان التقدم أكثر حضورا وتجسدا في دائرة الحياة الإنسانية، فالعولمة تشكل خطرا يشتد كلما اشتدت درجة تخلف المجتمعات الإنسانية.

إن التحدي الحقيقي الذي تفرضه العولمة يتمثل في معادلة التطور الحضاري، أو في الدرجة التي بلغتها كل أمة من الأمم في سلم التطور الاجتماعي والاقتصادي، وتلك هي المعادلة الصعبة التي جعلت الغرب الطرف الفاعل، والمستفيد الأكبر من هذه العولمة. لقد حقق الغرب حداثته وأنجز مشاريعه النهضوية، واستطاع أن يحقق أقصى درجات التحضر والمدنية، وهذا بدوره أعطاه القدرة على تكييف المتغيرات العالمية والتحكم في مسار العولمة، وتوجيهها لخدمة مصالحه. وعلى خلاف ذلك فإن الأمم المستضعفة التي لم تحقق مشروعها الحضاري تواجه تحديا يفرض عليها تبعات الاندحار والهامشية في علاقة مع الغرب الذي أسس مشروعه الحضاري الجديد على أنقاض التخلف الذي تواجهه هذه البلدان، فدفع بها إلى حالة جديدة مكثفة من حالات التبعية والسيطرة.

وتأسيسا على العلاقة الجوهرية بين التخلف والعولمة، يترتب على المجتمعات العربية أن تعمل على تحطيم أركان التخلف الاجتماعي والثقافي، وتحليل عناصره والكشف عن تضاريسه، ومن ثم العمل على وضع إستراتيجيات حقيقية تدفع المجتمع خارج دوائر الضعف والتخلف والتداعي، إذ لا يمكن أبدا مواجهة مخاطر العولمة، وتحدياتها ببنية حضارية متخلفة.

إن التحدي الحقيقي الذي تفرضه العولمة يتمثل في معادلة التطور الحضاري، أو في الدرجة التي بلغتها كل أمة من الأمم في سلم التطور الاجتماعي والاقتصادي، وتلك هي المعادلة الصعبة التي جعلت الغرب الطرف الفاعل والمستفيد الأكبر من هذه العولمة. لقد حقق الغرب حداثته وأنجز مشاريعه النهضوية، واستطاع أن يحقق أقصى درجات التحضر والمدنية، وهذا بدوره أعطاه القدرة على تكييف المتغيرات العالمية والتحكم في مسار العولمة، وتوجيهها

لخدمة مصالحه، وعلى خلاف ذلك، فإن الأمم المستضعفة التي لم تحقق مشروعها الحضاري تواجه تحديا يفرض عليها تبعات الاندحار والهامشية في علاقة مع الغرب الذي أسس مشروعه الحضاري الجديد على أنقاض التخلف الذي تواجهه هذه البلدان، فدفع بها إلى حالة جديدة مكثفة من حالات التبعية والسيطرة.

وفي هذا النسق من التحليل، يمكن القول بأن ثقافة الطفل تعاني نسقا من التحديات الداخلية التي تتمثل في بنية من الفعاليات التربوية والثقافية التقليدية، التي تعمل على تحضير الطفل تحضيرا إنسانيا جامدا وتقليديا عبر أساليب ومضامين التسلط والقمع والتلقين والترويض، وهي الأساليب التي تنتج وتعيد إنتاج الإنسان والمجتمع على نحو استلابي اغترابي. فالتربية العربية في الأسرة والمدرسة والمؤسسات التربوية الأخرى تغرس بذور التخلف الثقافي والإنساني في الطفولة، وتستنبت كل مظاهر البؤس الاجتماعي التي تتعلق بعملية بناء الإنسان وتكوينه.

إن نقطة البداية في مواجهة التحديات يجب أن تبدأ من مواجهة التحديات الداخلية للثقافة والتربية، ومن هذا المنطلق، يجب على التربية في مجتمعاتنا العربية أن تعمل على تفكيك بنية التخلف السائدة وتحطيمها، وتكثيف جهود الأجيال في اتجاه البناء الحضاري لعالم يفيض بقدرات العلم، ويتحرك بطاقات الثورة المعرفية المتجددة. فالتربية التقليدية تقف عائقا أمام انطلاق المجتمع، وتكبح قدرته على الانطلاق، ومن هذا المنطلق، يتعين على المجتمع أن يعمل على تفكيك بنى وأسس التربية التقليدية السائدة، وإعادة بناء هذه التربية، وفقا لمعطيات العصر ومتطلباته في عصر العولمة، وما بعد الحداثة. فالتربية الحداثية التي ينشدها المجتمع هي التربية النقدية التي تفعّل كل الطاقات والإمكانات المتاحة في اتجاه بناء الإنسان بمواصفات حداثية متقدمة تتجلى في تكريس التفكير النقدي المنطلق، والعقل المركب الإبداعي المجدد، الذي يتصف بدرجة عالية من القدرة على تفكيك الظواهر وتحليلها، وهو العقل الذي يرفض المعاني الوحيدة للظواهر، ويبحث عن بدائل متعددة في كل موقف، إنها التربية التي تسعى إلى تكريس قيم التسامح والديموقراطية وقبول الآخر وتحقيق الذات.

وفي المستوى الثقافي، لا سيما في بعده الإستراتيجي المتمثل في ثقافة الطفل والأجيال، فإن العمل يجب أن ينطلق من فهم علمي عميق وشامل لعوامل التخلف الثقافي والتربوي في مختلف اتجاهات الحياة التربوية والثقافية. ومن ثم يتعين العمل على تدمير أركان وأسس التخلف الثقافي في نسق العملية التربوية من أجل بناء ثقافة طفلية إبداعية قادرة على الإنتاج والحضور والفعل في مختلف الميادين والاتجاهات، وليس خافيا على أهل البصيرة أن عملية تشكيل الأطفال ثقافيا تعني إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع ثقافيا واجتماعيا.

٣-١ : نحو ثقافة نقدية للطفل العربي

«إن المعرفة الحقة هي تلك التي تؤهل البشر لمواجهة عالم شديد التعقيد، سريع التغير، إنها معرفة الحياة، ومعرفة عن الحياة، وحياة قائمة على المعرفة»[٤٩]. إن الثقافة التي نريدها لأطفالنا في عصر العولمة هي هذه التي تمكنهم من الإبصار في الظلام، والانتصار في عالم الهزيمة، هذه التي تجعلهم أكثر قدرة على الكشف والإبداع والخلق والابتكار في أكثر الظروف حلكة وصعوبة، إنها الثقافة التي تجعلهم أكثر قدرة على مواجهة التحديات، وتسجيل الانتصارات في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية والثقافية.

ومن هذا المنطلق، يتعين على التربية العربية بمؤسساتها المختلفة أن تساعد الأطفال على تجاوز النظرة التي يحكمها الوعي اليومي، وأن تطور لديهم وعيا علميا يساعدهم في تلقف الحقيقة بأسلوب علمي يتميز بطابع الأصالة والعمق، وهذا الوعي العلمي المطلوب يساعد الناشئة على التحرر من إسار تجربتهم الحسية المباشرة، والتحرر من إكراهات الاستنتاجات العامة المباشرة، ويمكنهم بالتالي أن يمتلكوا القدرة على كشف العلاقات الجوهرية التي تقوم في بنية الأشياء والظواهر، وذلك على خلاف ما يجري في نسق الوعي اليومي المباشر.

فالثورة التربوية تشكل في عصرنا، كما يقول لوبرو: «شرطا لازما لكل ثورة مهما يكن شأنها»[٥٠]، وتأسيسا على ذلك يمكن القول: إن تربية الأطفال في بوتقة رؤية منفتحة، و رؤية موضوعية للعالم بعيدة عن مشاعر التعصب والتمييز يمكن أن تستند إلى تعليم يعزز قيم التسامح، وحقوق الإنسان عبر مختلف مقررات التعليم ومواده، بدءا من الرياضيات والبيولوجيا والأدب واللغات، ومع ذلك، فإن المواد الأكثر أهمية هي المواد الاجتماعية، كالأدب والتاريخ والجغرافيا والدين، فالأطفال يتعلمون عبر هذه المقررات الاجتماعية كيفية تطور المجتمعات الإنسانية وتاريخها، ويدركون العلاقات التاريخية التي تربط بين الأمم والشعوب، وهذه المعلومات تساهم في تشكل الرؤية العلمية للأطفال إزاء العالم، وبالتالي فإن مثل هذه المعلومات يمكنها أن تؤثر في عاداتهم واتجاهاتهم ومواقفهم من معاصريهم في البلدان والشعوب الأخرى.

فالتربية صيرورة يكون فيها الإنسان ذاتا وموضوعا في آن واحد، ومن هنا، يترتب على التربية أن تنمي في الإنسان الحس النقدي، وأن تعلمه كيف يضع موضع الشك أكثر الأفكار عمومية...[٥١]. فالسؤال الكبير الذي يشغل التربية الأمريكية اليوم على سبيل المثال هو: كيف يمكن إعداد الطفل كي يكون قادرا على مواجهة البيئة التي يعيش فيها بالفكر والتأمل العقلي، وكيف يمكن تزويده بالقدرة على أن يقارع الحجة بالحجة وليس بالاعتداء الجسدي[٥٢]. وهذا يعني أن التربية الأمريكية تسعى إلى إعداد الإنسان الذي يمكنه أن يعالج قضاياه في جو من الإحساس بالأمن والثقة وقبول الآخر، وعدم اللجوء إلى العنف.

وضمن هذه الإستراتيجية الثقافية التي نطرحها في مواجهة التحديات في عصر التقانة والعولمة والحداثة، يتعين علينا جميعا وعلى المعنيين بالأمر من قادة وسياسيين ومربين ومثقفين العمل على تعزيز مجموعة من الأفاعيل الحضارية والقيم الثقافية عند الطفل أهمها [٥٣]:

اولا: تعظيم قيمة العلم والمعرفة والعقلانية في مختلف أنساق التربية والتعليم عند الطفل العربي.

ثانيا: تعظيم قيمة العمل والإنتاج على نحو إبداعي، والتحرر من مفهوم العمل بوصفه روتينا يوميا نؤديه لضمان كسب الحياة وإعادة إنتاج طاقة العمل.

ثالثا: التخلص من الرواسب والقيم الثقافية المعيقة للتنمية مثل التواكل والهدر، وتأكيد روح المسؤولية والموضوعية، والتفاني في خدمة العمل بوصفه جوهر الإنسان وغايته.

رابعا: إعطاء الأولوية للتنمية البشرية على أساس أن الإنسان هو صانع التنمية وغايتها في آن واحد، وأن التغيرات تكون في وعي الناس وقيمهم ونوازعهم قبل أي شيء آخر.

خامسا: تأكيد قيم الديموقراطية والعدالة والمساواة، وتأكيد أهمية المشاركة والحوار والانفتاح [٥٤].

في عصر العولمة، إننا في أمس الحاجة إلى بناء «عقل منفتح غير متعصب، ونقدي يقبل الاختلاف وينتج الاختلاف، ويسعى إلى الاتفاق على أسس مقبولة عقلية وعقلانية. فنحن إذن محتاجون إلى تفتح فكري وروح نقدية، ومحتاجون إلى فكر يحارب الإحباط الذي في أنفسنا أو الذي في نفوس بعضنا» [٥٥]. «نحن في حاجة إلى التحديث وإلى الانخراط في عصر العلم والثقافة كفاعلين ومساهمين، ولكننا في حاجة أيضا إلى مقاومة ثقافة الاختراق، وحماية هويتنا القومية، وخصوصيتنا الثقافية من الانحلال والتلاشي تحت تأثير موجات الغزو الذي يمارس علينا، وعلى العالم أجمع بوسائل العلم والثقافة. والوسيلة في كل ذلك واحدة هي اعتماد الإمكانات اللامحدودة التي توفرها العولمة نفسها، أعني الجوانب الإيجابية منها وفي مقدمتها العلم والتقانة» [٥٦].

لن تكون العولمة خطرا على الهوية في مجتمعات تفيض بالعقول القادرة على الإبداع والابتكار «في سياق حركة اجتماعية عنوانها وأفقها المحرك هو التنمية الشاملة، وتوسيع إطار الديموقراطية وتعزيز مؤسسات المجتمع المدني، وتفعيل قيم الحوار والديموقراطية، وقبول الرأي والرأي الآخر، وفي القلب من تلك الحركة الاجتماعية توفير حرية التفكير والبحث العلمي» [٥٧].

٣-٢ : التربية في مواجهة العولمة

وفي مواجهة هذا المد الشامل للعولمة، يوجه التيار النقدي سهام النقد إلى التربية العربية، ويضعها في قفص الاتهام. فالتربية العربية، كما يرى أصحاب هذا التيار، لم تستطع أن تعد المجتمع لمواجهة هذا التحول التاريخي الذي تفرضه العولمة. وهي فوق ذلك كله، لم تعد نفسها ذاتيا لمواجهة التحديات العولمية الجديدة، لا سيما في مستوياتها التكنولوجية.

هناك عدد كبير من الباحثين الذي يعلنون أن المؤسسات التربوية العربية تشهد حالة سقوط حضاري، وتراجع مخجل أمام التحولات الهائلة في مجال الإعلام والمعلوماتية والمعرفة العلمية.

إن الخطر الحقيقي الذي يهدد ثقافتنا يكمن في النسق التربوي الذي «لا يقدم لأطفالنا ولشبابنا إلا أجوبة عن كيف يكونون مستهلكين بامتياز فيكونون مجرد سوق يوفر الربح للشركات العالمية، وكيف يكونون مقلدين بامتياز فيأخذون وضعية الانفعال لا وضعية الفاعل، ويراد لهم ولا يريدون، فنحن حقيقة أمام تحد حضاري كبير، ولكن مفاتيح النجاح بأيدينا وليست بعيدة عنا. فلنبدأ بتحصين أنفسنا، ليس بغلق الأبواب والنوافذ، فالرياح أقوى بكثير، فمحاربة العولمة وشن الحرب عليها شأن من يضرب رأسه بالصخر، أو كمن يقطع يمناه بيسراه»[58].

في مجال تأكيد خطورة المعرفة وأهميتها في عصو العولمة والحداثة، يدعو عالم الذرة الباكستاني عبدالقادر خان، المشرف على برنامج باكستان النووي، الدول الإسلامية إلى المزيد من الإنفاق في مجال التعليم، حيث يقول: «كنت أكرر دائما ومازلت أكرر بأن على العالم الإسلامي أن يتجه نحو الاستثمار في التعليم إذا أراد أن يسترجع هيبته المفقودة وحماه المستباح، فالتعليم هو رأس المال الذي يجب إنماؤه والسهر عليه، وهو الثروة التي لا تعدلها أي ثروة في العالم»[59]. «فمصير الأمم رهن بإبداع البشر، وعندما تعجز التربية عن بناء الإنسان القادر على المواجهة والتحدي، فإن مصير جهود التنمية آيلة إلى الفشل المحتوم مهما توافرت الموارد الطبيعية والمادية»[60].

في مواجهة مركب التحديات التي تواجه الثقافة والحضارة، يجب أن نبحث عن الإنسان الذي يمتلك القدرة على المواجهة لأن قدر المواجهة قدر إنساني بالدرجة الأولى. وفي دائرة هذه المواجهة، يجب أن نبدأ بمواجهة التحديات الداخلية أي تحديات التخلف، لأن أي محاولة نهضوية لا تنطلق أو تبدأ بمواجهة تحديات التخلف ستنتهي إلى مواقع الهزيمة والفشل. لذا، فإن البحث عن موقع في هذا العالم يتطلب منا نحن العرب أن نرسم خارطة التخلف الذي يجثم على صدر الأمة، وعلينا أن نضع إستراتيجيات كبرى تخرجنا من هذه الدائرة المظلمة إلى موقع مناسب في الحضارة الإنسانية.

وفي دائرة هذه المعادلة، يجب علينا أن نؤكد أيضا أن بناء جيل عربي نقدي قادر على المواجهة، وعلى التصدي والمشاركة والحضور في عالم متوحش يشكل منطق كل محاولة نهضوية وأسها الحضاري. فالبداية تكون في الداخل، ومن هذا الداخل ننطلق من المنطقة الإستراتيجية فيه أي في عالم الطفولة والأطفال، حيث يجب أن نبدأ وننطلق نحو المشاركة في بناء الحضارة وإنتاجها. فالطفل، وهو الصورة الأولى للإنسان، يشكل الرهان الأساسي في عملية النهوض الحضاري، ومن أجل بناء الإنسان بدءا من الطفولة، يتعين علينا أن نرسم الغايات التربوية الكبرى لصورة الإنسان الحضارية التي نسعى إليها، وأن نحدد الوسائل والغايات، وأن نرسم

الإستراتيجيات، من أجل الوصول إلى هذه الغاية. فمصير العرب في القرن القادم «يتوقف على الكيفية التي سيعدون بها أبناءهم تربويا في القرن الواحد والعشرين»[٦١].

في البداية، علينا أن نرفض كل صيغ التربية التقليدية السائدة، كما يجب علينا أن نصب اللعنة على أساليب القهر الثقافي، وأن نرجم التلقين، وأن نبني فلسفة تربوية نقدية في تربية الأطفال والعناية بهم، وهدايتهم إلى سبل المشاركة في بناء الحضارة الإنسانية.

في هذه المواجهة، يتعين على التربية العربية أن تعمل تعطيل طاقة الجمود وتصفية عناصر التخلف في الثقافة عند الأطفال، وأن تمنع على القيم الثقافية الظلامية حضورها في عملية بناء عقل الطفل وسلوكه. فالطفل العربي يحتاج اليوم إلى بصيرة جديدة، وعقل منفتح نقدي يمكنه من مواصلة الحضور الإنساني للأمة العربية في المستقبل القريب والبعيد. ومن أجل هذه الغاية، يجب أن توفر التربية للطفل ثقافة تناسب هذا المقام وتناسب هذه المرحلة التاريخية، بعيدا عن التعسف التربوي والقهر والتسلط والتلقين، والترويض الذي وصفناه في مجال التنشئة الاجتماعية التي يتلقاها هذا الطفل.

إن الخيار الأصيل للتربية العربية يجب أن يكون في العمل على بناء أجيال قادرة على صنع المصير، أجيال لا تنغلق في التراث ولا تذوب في حمأة العولمة والحداثة، أجيال تصنع التاريخ وتبدع الحضارة الإنسانية وتشارك فيها.

في عصر العولمة، يتعين على التربية أن تعمل على بناء إنسان جديد بمواصفات وسمات جديدة، تمكن الأجيال من مواجهة التحديات والتكيف بمعايير إبداعية خلاقة. إنها التربية التي تعلي من شأن العقل وتصقله على إمكانات النقد والخلق والابتكار والإبداع، تربية تحرر العقل من الأوهام والخرافات، وعتمة التقاليد والأساطير، تربية مؤمنة بالله والإنسان والحضارة، تربية مستمرة ذاتية متغيرة لا تقف عند مرحلة معينة أو آفاق مرسومة، تربية ذاتية مستمرة متغيرة في مجتمع يسوده قانون التغير، تربية تعزز مبدأ الاختلاف، وترفض التسليم والاستسلام للأفكار الجاهزة والمقولات والأيديولوجيات السائدة.

ومن أجل أن تكون هذه التربية في مستوى التحديات المصيرية، يجب عليها أن تعمل على بناء إستراتيجية تربوية أصيلة تأخذ في اعتبارها نسقا منظما من الفعاليات المنظمة، التي تشكل ركائز بناء جيل قادر على امتلاك المصير ومواجهة التحدي والمشاركة في بناء الحضارة وإبداعها. ومن أهم المحاور الأساسية لهذه الإستراتيجية المنشودة بناء العقل المنهجي والعقل المنفتح المتسائل، وبناء منظومة من القيم الحضارية التي تشكل منطلق كل بناء إنساني أصيل.

لقد تضمن تقرير اليونيسكو للتربية في القرن الواحد والعشرين أن مواجهة التحديات التي يفرضها القرن القادم تقتضي من التربية أن تعمل على ترسيخ منظومة من الفعاليات والقيم، التي يمكنها أن تصقل الإنسان على منوال هذه المحاور الأربعة:

١- تربية الفرد على نحو شمولي على مبدأ تحقيق التكامل والازدهار في مختلف جوانب الشخصية الإنسانية، بوصفها كينونة واحدة قادرة على اتخاذ المواقف وممارسة الدور والقرار على مبدأ المبادهة والكفاءة والاستقلال.

٢- تأكيد التعلم للمعرفة النقدية، وتأصيل الثقافة بمضامينها الحقيقية التي تعتمد على صقل الشخصية، وتمكينها من منهجية النظر والبحث والتأمل في عالم يفيض بالمعرفة ويتدفق بالمعلوماتية.

٣- تأكيد التربية على مبدأ العمل والتجربة، وهي التربية التي تمكن الفرد من مواجهة تحديات الحياة المختلفة، كلما اقتضت مستجدات الحاجة إلى ذلك.

٤- التربية على مبدأ العيش المشترك وقبول الآخر على مبدأ الاختلاف [١٢].

وتحت عنوان «القيم الثقافية العامة» التي يجب علينا تنميتها ورعايتها لتحقيق أخلاق عالمية، يؤكد تقرير اللجنة الدولية للتربية في القرن الواحد والعشرين منظومة من القيم الأساسية التي يتعين تعزيزها وتأصيلها في الأجيال نسردها فيما يلي:

١- التربية على حقوق الإنسان وتعزيز إحساس الأجيال بهذه القيم وتأصيلها.

٢- التربية على قيم الديموقراطية السياسية ومفاهيم المشاركة السياسية.

٣- التربية على قيم التسامح والتفاعل والحوار بين الأمم والشعوب.

٤- بناء الروح الحرة النقدية الملهمة في نفوس الأجيال والناشئة.

٥- التربية على قيم الإبداع والابتكار والمبادهة والإنتاج والعطاء.

٦- الإيمان بقيم التغيير والتجديد وبناء العقل المنفتح [١٣].

تسرد هدى حسن حسن منظومة من الغايات التربوية الواجبة في مجتمع العولمة منها:

١- إعداد الإنسان لحياة متغيرة متبدلة حبلى بمختلف الاحتمالات، وهذا يعني بناء الإنسان القادر على احتواء التغير والتكيف معه مهما تجلى هذا التغير في أماكن العمل وفي طبيعته، وتغير أسلوب الحياة والتنقل عبر الجغرافيا والبلدان وتغير المفاهيم والتصورات.

٢- تنمية روح المبادرة والابتكار والإبداع والمغامرة في مواجهة مستجدات العصر وتقلب أحواله.

٣- لم تعد وظيفة التعليم مقتصرة على مستوى بناء المعرفة العقلية وتلبية احتياجات الإنسان المعرفية، بل بدأت تتعدى هذا المستوى إلى الوضعية التي تعنى بالجوانب الوجدانية والأخلاقية والروحية عند الإنسان، وذلك من أجل تحقيق ذاته.

٤- العمل على بناء منهجيات جديدة للتفكير، والنظر والتحليل والتفاعل مع العوالم الرمزية التي تشكل فضاء وجودنا الإنساني في عصر العولمة.

٥- على التربية أن تعمل على تهيئة الإنسان في عالم يصبح فيه العمل سلعة نادرة، وهناك من يتوقع أن تصبح فيه فرصة العمل أحد مظاهر الرفاهية الاجتماعية «إن الغاية الكبرى

للتربية هي أن يتعلم الإنسان ليصبح قادرا على أن يخلق عمله بنفسه، وأن يوظف أوقات فراغه بما يثري حياته ويعود بالخير على مجتمعه وأسرته»[٦٤].

فالوظيفة الأساسية للتعليم في المستقبل لا تكون في النقل المنظم للمعلومات، بل في تكريس القدرة على التكيف والتجاوب مع التغيرات المستمرة. فالتوجهات الحديثة للسياسات التعليمية في الدول المتقدمة موجهة نحو التعليم الإبداعي (بناء الإنسان المبدع القادر على التعامل مع التقنية الحديثة الضرورية لمواجهة متطلبات المستقبل)، وهذا يتطلب تغيرات جوهرية في النظم التعليمية، خاصة التعليم العالي والتقني[٦٥]. نحن مطالبون اليوم بتربية جديدة تعتمد أسسا جديدة تنطلق من مبدأ التغير وتسير على هدي الإبداع، وتعتمد الحوار وتعلي من القيم الديموقراطية، تربية منفتحة تعتمد على معطيات التكنولوجيا، ومبدأ الاستمرارية، وقيم التعاون والتكامل، إنها في النهاية تربية علمية عقلانية ناقدة. هذه التربية تأتي رفضا شاملا للتربية التقليدية التي تعتمد على التلقين والجمود والذاكرة والتسلط والانغلاق واللحظات العابرة، تلك التي تعتمد على التجزؤ وترفض العقلانية والروح النقدية في المجتمع.

٣-٣ : نحو إستراتيجية تربوية للنهوض بثقافة الطفل العربي في زمن التحديات

يتضمن العمل في اتجاه بناء ثقافة نقدية عند الطفل العربي منظومة متكاملة من الطموحات الثقافية، التي يمكنها أن تتجاوب مع العصر بتحدياته وإشكالاته. فالطموحات والأهداف يجب أن تنسجم مع طبيعة التحديات التي يفرضها النظام الفكري الجديد للعولمة والحداثة، ومابعد الحداثة. وفي هذا المستوى، يجب على التربية العربية أن تعتمد منظومات من الفعاليات والجهود الكبرى لتحقيق هذه الغايات والطموحات، التي نستجمع أكثرها أهمية في العناصر التالية، التي يمكنها أن تشكل نسقا إستراتيجيا في التكوين الثقافي للطفل العربي في زمن التحديات الكبرى:

١- بناء العقل العلمي

تتطلب هذه المرحلة بناء العقل العلمي عند الناشئة والخروج من دائرة التقليد، ويتضمن هذا التوجه العمل على تحرير هذا العقل من أمراض الاستظهار والحفظ والتلقين، ومن ثم بناء الأسس المنهجية للتفكير الحر، الذي يمكن الطالب من امتلاك أصيل للقدرات الذهنية والعقلية التي يقتضيها منطق الحياة والتفكير في عصر العولمة. ويتطلب ذلك تطوير مهارات الطلاب الإدراكية والعقلية، وتزويدهم بمهارات التحليل والتركيب والتفكيك والتفسير والافتراض والاكتشاف، وتمكينهم أيضا من مختلف المنهجيات العقلية والفكرية، التي تعطيهم القدرة على فهم الظواهر وتحليلها، ومن ثم اتخاذ القرارات الذكية في المواقف الصعبة. فتعليم «الطلبة الفكر الإبداعي، والتفكير الناقد، والمشاهدة النقدية، والإصغاء النقدي، والقراءة النقدية، والتربية الروحية الحقيقية، كل هذا يمكّن الأجيال من مواجهة مخاطر ما يقرؤون وما

يشاهدون ويسمعون وما يعايشون من تحديات عصر العولمة، وما بعد الحداثة»[٦٦]. في هذا المستوى يجب ألا يخضع الطفل إلا لمنطق العقل وندائه الداخلي، وبالتالي أن يرفض كل المضامين التقليدية التي لا تنطلق من هذا التوجه الخلاق للعقل العلمي.

٢ - بناء العقل المتسائل

ويتطلب هذا أن يعمل النظام التربوي على تأسيس العقل على مبدأ التساؤل المنهجي، وهذا يعني أن يكون التساؤل المستمر والدائم حركة فكرية ذهنية تتميز بطابع الديمومة والاستمرار، لأن التساؤل والتساؤل المستمر من دون توقف يشكل منطلق العقل الباحث ومنطق الروح الإنسانية المتوثبة دائما إلى المعرفة. فالتساؤل هو الديناميت الذي يفجر ماء العقل، ويحرك فيه القدرة اللامتناهية على طلب التحليل والتفسير. التساؤل والتساؤل المنهجي المستمر، هو أداة العقل في محاربة الصدأ الذهني والاستكانة الفكرية، وهو منطلق كل تفكير منهجي. فالمعرفة في حد ذاتها ليست غاية التربية وهدفها، بل أصبحت الغاية هي تمكين الأطفال والناشئة من تحديد مصادرها، والوصول إليها وتصنيفها وتوظيفها في حل المشكلات ومواجهة التحديات.

«لقد أصبحت القدرة على طرح السؤال في هذا العالم المتغير الزاخر بالاحتمالات والبدائل تفوق أهمية القدرة على الإجابة عنها»[٦٧].

٣ - بناء العقل النسبي

الحقيقة دائما نسبية، والمطلق الوحيد يتعين في ذات الله وحده وقدرته. وهذا يعني أن بناء المطلقات في العقل يؤدي إلى وضع العقل في زنزانات أبدية. وهذا بدوره يدفع إلى التعصب والدوغماتية. ولذلك، فإن الإيمان بنسبية الأشياء يتيح لنا بناء العقل المنفتح الذي يرسم للظاهرة الواحدة مدا واسعا من الاحتمالات، وهذا يجعل العقل أكثر نضارة وحيوية وانطلاقا وفعلا. فالحقيقة متغيرة دائما، والكون يتحرك في دائرة التغير والتبدل من حال إلى حال، وجل حال الذي لا يتغير.

٤ - بناء العقل على مبدأ الاختلاف

الاختلاف مبدأ الوجود والتطابق هو استثناء مستحيل، هذه القاعدة يجب أن تؤخذ منطلقا في بناء منطق الأجيال لقبول مبدأ الاختلاف ورفض التماثل والتطابق. وهذا المبدأ هو مبدأ العقل الحر الذي يبحث عن الاختلاف، ويرى فيه ناموسا كونيا لا متناهيا في حدود. وهذا بدوره يجعل العقل أكثر قدرة على الحركة، وأكثر ميلا إلى الإبداع، لأن الإيمان بمبدأ الاختلاف يجسد هدما لكل الحواجز التي تمنع العقل من الانطلاق والإبداع، وفي هذا المبدأ تتحقق في النهاية منطلقات قبول الآخر على مبدأ الاختلاف، وقبول الأفكار المضادة من دون تعصب أو صدود وانكفاء.

٥- بناء العقل على مبدأ التغير الدائم

لا ثبات في هذا الكون، فالعالم يتغير بإيقاعات ضوئية، وحقائق الأمس هي أباطيل اليوم، وحقائق اليوم ستكون ضلالات الغد. التغير مبدأ كوني تقره الشرائع والنواميس والقوانين السماوية. والمشكلة اليوم ليست في إقرار هذه الحقيقة، بل في طبيعتها. فالتغير اليوم وعلى خلاف الأمس أصبح ساحقا لطبيعة الأشياء، ففي ظل التدفق المعلوماتي يتعين على المربين أن يأخذوا بعين الاعتبار أن مناهج المدرسة التي تدرس اليوم قد تفقد مبررات وشرعية وجودها في غضون فترة زمنية قصيرة جدا. ومن هذا المنطلق، يمكن القول بأن ما يتعلمه الطالب اليوم في المدرسة قد يفقد دلالته عندما يتخرج في المدرسة. وتأسيسا على هذه الحقيقة، يجب إعداد الطلاب لعصر متغير بعقل متغير وإيمان بالتغير، وتزويدهم بمختلف الأدوات والقدرات والإمكانات الذهنية التي تجعلهم أكثر قدرة على مواجهة احتمالات التغير. وهنا يتعين أن نعلم الطلاب والناشئة كيف يمكنهم مواجهة التغيرات المحتملة، وأن نجعل المتعلمين قادرين على بناء سيناريوهات مستقبلية متجددة فاعلة، تمكنهم من التكيف في عالم لا يتوقف عن التغير وامض بكل جديد، واعد بكل مدهش. ومن هذا المنطلق، وبعيدا عن كل ممانعة ثقافية، يجب على المؤسسة التربوية أن تعمل جاهدة من أجل إعداد الأجيال لتقبل المتغيرات والمستجدات في عالم اليوم، وأن تدعم أدوارها في نشر قيم الحداثة دون تفريط في وظيفتها التقليدية المتمثلة في خلق مناعة ذاتية لدى الأفراد ضد الذوبان في العولمة المتوحشة[٦٨].

٦- توجيه التعليم توجيها إشكاليا

تتحدد معالم العصر العولمي بفيض متزايد متوالد من المشكلات والتحديات والصعوبات، ولذلك فإنه يجب على التعليم أن يرتبط بمشكلات المجتمع، وأن يتمرس بمعرفتها، وأن يسعى إلى إيجاد الحلول المناسبة لها. فالتفكير في مشكلات المجتمع ووضع هذه المشكلات في أولويات المنهج التعليمي، يعزز دائرة الارتباط بين التعليم والمجتمع. ومن هنا، يمكن القول بأن عملية الربط بين مشكلات المجتمع والتعليم يؤدي إلى بناء العقل النقدي المنفتح على الحياة الذي يبحث في جوانبها، ويسعى إلى مواجهة تحدياتها عبر تفكير نقدي. فالتعليم بالمشكلات ومن خلال المشكلات والتحديات، يشكل اليوم منطلقا جوهريا في عملية التعليم والتربية في عصر تتفجر فيه المشكلات والتحديات بصورة مستمرة و دائمة، وأحيانا بطريقة نوعية داهمة.

٧- بناء العقل العالمي: فكر عالميا وتصرف محليا

الإنسان اليوم يعيش في قرية صغيرة. وبالتالي، فإن الطابع العالمي يقوض أسس العالم المحلي، ويتحرك على أرضه الخاصة. فالتشابك والارتباط والتداخل بين المحلي والعالمي تدخل

مرحلة معقدة تزداد فيها غلبة العالمي على المحلي. ومن هنا يتعين على التربية أن تعد الأطفال بمواصفات التحديات العالمية، وهذا يعني أنه يجب أن نكوّن الأطفال تكوينا يمتلكون عبره القدرة على فهم العالم بمشكلاته وتحدياته وتضاعيفه، ومن ثم فهم طبيعة الترابط بين المحلي والعالمي بصورة منهجية، لم يعد اليوم ما هو عالمي عالميا بالمعنى المحدود للكلمة، فالعالمي اليوم يتحرك في أعماق وجودنا عبر شبكة من الوسائل والأدوات الاتصالية، والإنسان اليوم مكره على العيش في عالم جديد، هو عالم يتصف بالعالمية بكل ما تنطوي عليه هذه الكلمة من معنى. فالشركات والفنادق ووسائل الإعلام والبنوك والأسواق خرجت اليوم من دائرة المحلية على وجه الاطلاق، وأصبحت ظواهر عالمية بدرجة كبيرة، ومن هنا، يتعين على التربية أن تعد الأطفال والتلاميذ والطلاب لعالم من هذا النوع.

إن المنطق الرئيسي للتعليم في عصر العولمة هو تطبيق للمعرفة عن العالم في مجتمع محلي واحد، والمنطق الذي يهيمن على التربية والتعليم يتمثل في شعار يقول: «فكر عالميا وتصرف محليا»، وهذا يعني معرفة شمولية بالثقافات المتعددة والأنظمة والقضايا العالمية من أجل اتخاذ قرارات أفضل في حياتنا اليومية. فمهارات التفكير النقدي مثل المقدرة على التنبؤ بالتحيز، أو التعرف على الافتراضات الجوهرية، كلها أمور مهمة إذا كان يتعين على الطلاب تقييم المعلومات بدلا من قبولها كحقيقة، أي صفحة مطبوعة أو قصة إعلامية.

8- بناء العقل الحداثي

«في مستوى المناهج يجب إدماج قيم الحداثة ضمن المناهج التعليمية، وذلك من خلال التفتح على المعرفة الحداثية والمضامين العصرية، واعتماد تصور جديد للعلاقة بين التقليد والحداثة في المناهج الدراسية. وذلك انطلاقا من تقييم شامل للقيم التي تنتجها الأنظمة التعليمية حاليا، وأيضا من خلال فحص مجمل تلك القيم لتبيان هل هي قيم تقليدية في الأساس، أم هي قيم يتعايش فيها التقليدي والحداثي في إطار من التوازن، دون أن تكون هناك هيمنة لأحدهما على الآخر، أم أن قيم الحداثة - التي تبثها الأنظمة التعليمية - تخفي بنية تقليدية عميقة توجه وتؤثر في السلوك والاتجاهات، وتعمل على تحييد البنية السطحية التي تبدو حداثية؟»[16].

9- بناء العقل الشمولي

يأخذ البعد الشمولي في تكوين المعرفة أهمية تربوية بالغة، فهي التي تستطيع أن تأخذ بيد الناشئة بعيدا عن الرؤى الضيقة والمجتزأة، وهي التي تساعد الناشئة أيضا في تكوين روح فلسفية نقدية تتميز بطابع الشمولية، فالتجزؤ يؤدي إلى وضعية الانشطار المعرفي وإلى حالة من الاغتراب والتشوه. ومن هذا المنطق، ومن أجل بناء أناس يمتلكون

ناصية القدرة على الإدراك الفلسفي المتكامل، يتعين على العملية التربوية أن تغذي الناشئة والطلاب بأهمية إدراك السياق العام لحالة الأشياء بالضرورة، وهذا يعني أنه يجب علينا أن نقدم المعلومات للأطفال والتلاميذ في سياقها العام وفي إطارها الشمولي، فعندما نحدث الأطفال عن التقدم التكنولوجي والتلوث بعيدا عن السياق العام للظاهرتين، سيكون تأثير هذه المعلومات خافتا وضعيفا وواهنا. وعلى خلاف ذلك، عندما نقدم هذه المعلومات في إطارها العام، وفي نسق أسبابها وظروفها الاجتماعية والسياسية والتاريخية، فسيكون لهذه المعلومات تأثير علمي وسيكولوجي وتربوي بعيد المدى، فالمعرفة عندما تقدم في سياقها الموضوعي تلعب دورا تربويا، وعندما تقدم مجزأة ومممضوغة، فإنها تؤدي وظيفة ربما قد تكون سلبية إلى حد ما. على سبيل المثال، عندما نقدم للأطفال مشهدا تلفزيونيا منفصلا عن سياقه العام من مشاهد المعارك التي يسقط فيها الناس ضحايا، قد يكون لذلك تأثير بالغ السلبية أو الإيجابية، فقد تكون المعركة دفاعا عن الوطن، وقد تكون حربا بين العصابات، أو قد تكون جريمة ترتكب، وشتان بين كل حالة من الحالات، ولكن عندما نقدم الحدث في دائرة مقدماته وعوامله، فإن سقوط الضحايا قد يبدو أمرا سليما من الناحية التربوية.

١٠- بناء العقل المعقد

في عصر العولمة أصبحنا غارقين في التعقيد الذي يحيط بنا، وأصبحنا نعوم في فيض المعلومات الذي يخنق إمكانات ذكائنا وقدراتنا العقلية في تنظيم هذه المعلومات والسيطرة عليها.

وهنا يتعين على الإنسان أن يكشف المشكلة الحيوية الأساسية، أو أم المشكلات التي تشكل محور المشكلات الأخرى، وهي مشكلة التعقيد الذي نعيشه في عصر العولمة. إننا نعيش مركبا من التناقضات والأزمات والمفاجآت الذي يمثل تفاعل وتكامل مجموعة كبيرة من المشكلات التي تحيط بنا وتحيق بوجودنا.

إن ما يضاعف صعوبة فهم عالمنا يتمثل في طريقة التفكير المعاصر، وهي طريقة تقتل في أعماقنا القدرة على الإدراك الكلي الشمولي والإدراك السياقي، ثم الإدراك المعقد. فالظواهر المعقدة تحتاج إلى منهجية تفكير معقدة أيضا، قادرة على تحليل أوجه التعقيد في هذه الظاهرة والنفاذ إلى جوهرها.

إن أوليات متطلبات هذا العصر تتمثل في القدرة على التفكير الشمولي، والقدرة على تحليل السياق المعقد للعلاقات والأشياء والمظاهر. وهنا تتبدى ضرورة التفكير في إصلاح منهج التفكير، وتطوير قدرته على التعامل مع الطابع الشمولي والسياقي للعصر الذي نعيش فيه.

فالكون ليس نظاما شموليا فحسب، بل هو دوامة من الحركة لا مركزية لها. ولذا، فإن هذا التعقيد وهذه الدوامة من التغير، يحتاجان إلى نوع من التفكير الشمولي المتنوع والمعقد

قادر على اكتناه الطابع العالمي والكوني للأشياء، وقادر على إدراك الوحدة والتنوع في الشرط الإنساني، إنه نوع من التفكير متعدد الاتجاه مهيأ لإدراك الظواهر في كليتها وشموليتها وتغايرها.

ومن أجل بناء هذا النوع من التفكير المعقد وتطوير منهجية النظر المركبة، يبرز دور التربية المستقبلية التي يتعين عليها أن تعمل على بناء الإنسان من أجل هوية متشبعة بالطابع الكوني.

١١ - بناء العقل الناقد

إن المزاوجة بين المعلومات المجردة وطرق الاستفادة منها تمثل أحد عناصر المشكلات التربوية الأخرى، التي ليس لها حل مرض في ظل الأوضاع القائمة وفي ظل عملية التعليم بالجملة. إن الطريقة المثلى هي تعليم الطلاب التفكير الناقد الذي يؤهلهم للاعتماد على النفس في تكوين الرأي. وليس على حجم المعلومات المختزنة، هذا هو المنهج الذي اقترحه جون ديوي الذي تمرد على أسلوب بل/ لانكستر. لقد اعتقد ديوي أن هذا المنهج هو الطريقة المثلى في إعداد المواطن الصالح، ولكن كل هذا سيبقى جملا إنشائية إذا لم يترجم إلى عمليات وتعريفات إجرائية [٧٠].

١٢ - بناء العقل المستقبلي

إذا كانت الإنسانية قد أبدعت في القرن العشرين ما يفوق الحلم من اكتشافات علمية وتكنولوجية، فإنه لمن المتوقع أن يشهد القرن الواحد والعشرون إبداعات واكتشافات تفوق حدود الخيال وشطحات الوهم، وسيكون لهذه الاختراعات تأثير تهتز له أركان الحضارة الإنسانية برمتها. ومن هذا المنطلق، يجب على المجتمعات الإنسانية أن توظف مخزون طاقتها الفكرية الإستراتيجية للتحضير لمثل هذه التحولات، وتجنب الصدمات الهائلة التي يمكن أن تولدها في مستوى الحياة الثقافية والقيمية، إذ لا يمكن لإنسان اليوم، على حد تعبير توفلر، أن يفهم الماضي، أو حتى لم يعد كافيا أن يتعلم كيف يفهم الحاضر، لأن بيئة الحاضر سرعان ما تتلاشى، إنه يجب عليه أن يتعلم كيف يحتسب اتجاه معدل التغير وأن يتوقعه. إنه حسب التعبير الفني، يجب أن يكثر من وضع الفروض الاحتمالية البعيدة المدى حول المستقبل، وهذا ما يجب على معلمه أن يفعله أيضا [٧١].

ومن أجل إيجاد تعليم مستقبلي يتجاوب مع التطور المذهل في عالم العولمة، سوف نحتاج إلى خلق صور متتابعة وتبادلية للمستقبل، أي افتراضات حول الأعمال، والمهن، والحرف، التي قد نحتاج إليها خلال العشرين أو الخمسين سنة القادمة، وافتراضات عن أشكال الأسر والعلاقات الإنسانية التي ستظهر، وأنواع المشكلات الأخلاقية والمعنوية التي ستثور وأنواع التكنولوجيا التي ستحيط بنا، والبنى التنظيمية التي علينا أن نبنيها [٧٢].

ويوضع مثل هذه الفروض، وتحديدها، ومناقشتها، ومنهجتها، وتطويرها باستمرار، سيمكننا أن نستنتج طبيعة المهارات الإدراكية والفعالة التي سيحتاج إليها أهل المستقبل لاجتياز أزمة التغير المتسارع بسلام [٧٣].

ومن هذا المنطلق، يجب أن نشجع الناس منذ طفولتهم على التأمل الحر، ليس فقط فيما يخبئه لنا الأسبوع القادم، بل فيما يخبئه الجيل القادم للجنس البشري، إننا نعطي أولادنا دراسات في التاريخ، فلما لا نعطيهم دراسات في المستقبل واحتمالاته بطريقة منهجية؟ [٧٤].

يقول روبرت يونك، وهو من أبرز فلاسفة أوروبا المستقبليين: «في وقتنا الراهن يكاد يكون التعليم مركزا تركيزا تاما على ما حدث وما صنع. أما في الغد، فلا بد من أن يخصص ثلث المحاضرات والتدريبات على الأقل للاهتمام بالأعمال الجارية في المجالات العلمية والتكنولوجية والفن والفلسفة، ومناقشة الأزمات المتوقعة والحلول الممكنة مستقبلا لمواجهة تحدياتها» [٧٥].

يمكن استخدام تدريبات بالنسبة إلى الصغار حول المستقبل مثل: أن يطلب منهم كتابة وصف أوضاعهم المستقبلية لمرحلة ما بعد مرور خمسة عشر أو عشرين عاما من عمرهم المستقبلي.

يرى عالم الاجتماع د. سينجر من جامعة ويسترن إنتاريو أن المستقبل يلعب دورا ضخما وغير مستحب إلى حد كبير في سلوكنا الحاضر. ويرى أن ذات الطفل تعتبر جزئيا بمنزلة تغذية مرتدة لما هو بسبيل أن يكونه أو لمسار كينونته المستقبلية [٧٦]. وإن الهدف الذي يتحرك إليه الطفل هو «صورة دوره في المستقبل»، تصوره لما يجب أن يكون عليه. ويقول سينجر هذه الصورة للطفل عن دوره في المستقبل تساعده في تكوين وإضفاء معنى على نموذج الحياة المتوقع منه أن يحتذيه. ولكن عندما لا يكون ثمة وجود عملي لهذا الدور، أو عندما لا يكون هنا سوى صورة ضبابية التحديد له، يصبح عندئذ لا وجود لأي معنى مرتبط بما يضفيه المجتمع الكبير من قيمة على السلوك، فتصبح دروس المدرسة بلا معنى، وكذلك قواعد مجتمع الطبقة الوسطى وسلطة الوالدين [٧٧].

وتأسيسا على ما تقدم، يمكن القول بأن قدرات الإنسان التقليدية على التكيّف وحل المشكلات ومواجهة المستجدات، قد فقدت مشروعيتها وفاعليتها في مواجهة المستجدات والاستحقاقات الجديدة التي تفرضها مرحلة العولمة. وبعبارة أخرى، فإن جهاز الإنسان التكيفي الذي تطور في بيئة تقليدية أصبح غير قادر على الاشتغال في ظروف ثقافية جديدة تتصف بطابع الشمول والتعقيد. وهنا يتعين على التربية أن تطور لدى الإنسان المقدرات العقلية والمهارات والفعاليات التي تساعده في مواجهة الجدة والتحولات النوعية

الجديدة في عصر العولمة الذي يفيض بالتحولات الطفرية المعقدة. وبعبارة أخرى، فإن على التربية أن تمكن الطفل اليوم من إدراك الأشعة تحت الحمراء، وأن تجعله يستشعر الجاذبية، وينظر في ذبذبات التكوينات الفضائية، وأن يدرك دقائق لا ترى بالنظر ومسافات لا يدركها الخيال، وأزمات لا تلحق بها شطحات الوهم عن طريق بناء العقل الإنساني المجرد، الذي يمكنه أن يعيد ترتيب الكون وتنظيمه في سياق إدراكي جديد بوسائل ومنهجيات نقدية جديدة متجددة.

٤-٢ : صورة الإنسان في عصر العولمة

إن اي مشروع نهضوي يوضع للخروج من وضعية الأزمة الحضارية التي تعيشها الأمة يتضمن في أعماقه مشروعا تربويا قد يكون واضحا أو مضمرا، ولا يمكن لأي مشروع تربوي أن ينطلق من دون أن يحدد غايته الإنسانية التي تتمثل في صورة الإنسان الذي يجب على التربية أن تضطلع بإعداده. ومن هذا المنطلق يجب على التربية العربية أن تقدم تصورا واضحا لصورة الإنسان الذي يجب أن تعمل على تكوينه في مرحلة العولمة، إذا كانت تريد أن تتبنى مشروعا حقيقيا للنهضة الثقافية والحضارية في المجتمع. وهذه الصورة غالبا ما تكون منظومة من السمات والخصائص الإنسانية، التي تمكن الإنسان من التجاوب الفعال مع مقتضيات هذه المرحلة الحداثية بتعقيداتها ومتطلباتها.

والسؤال الحضاري الذي يطرح نفسه في هذا المستوى هو: ما صورة الإنسان الذي يجب على التربية العربية أن تعمل على بنائها في عصر العولمة، وفي عصر التحديات الكبرى؟ لأنه لا يمكن لأي نظام تربوي أن ينطلق إلى غاياته الكبرى، إلا من خلال تحديد الإنسان الذي يريده ويسعى إلى إعداده في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي للمجتمع [٧٨].

وهنا تأتي الخطوة الأساسية والمهمة وهي أن نحدد ما يترتب على التربية أن تقوم به في عصر متفجر متغير، أن تحدد ما صورة الإنسان التي يشكلها النظام التربوي القائم؟ ما الإنسان الذي نريده؟ ما المجتمع الذي نريده؟ هل نريد إنسانا للحاضر أم للمستقبل، الإنسان المنتج أم الإنسان المستهلك؟ وما صورة الإنسان الذي يمكنه أن يواجه تحديات الحداثة والعولمة وما بعدهما؟

فالإنسان المبدع صاحب الإرادة والقدرة على اتخاذ القرار ومواجهة التحديات القادر على تبديد الغموض وابتكار إمكانات متجددة لعالم مفتوح على احتمالات لا حدود لها، الإنسان الذي يمتلك شروط الرؤية المستقبلية، هو الإنسان الذي ينبغي إعداده لمواجهة تحديات العولمة والحداثة وما بعدهما. إن الإنسان «هو الثروة والقوة الجوهرية للمواجهة، إنه الإنسان الفرد المتفرد المسلح بالوعي الإيجابي، ولكي نطور هذا الإنسان، فليس ثمة اختيار إلا المضي في طريق تنشئته تنشئة إبداعية لمجموعة من الأسباب هي:

١- أن يتحصن بطاقة إبداعية نقدية تحميه من الذوبان.

٢- أن يخلق واقعا إبداعيا منافسا.

٣- أن يكون قادرا على المواجهة إذا لزم الأمر[٣٩].

٤- إنسان مؤهل ومهيأ لمواجهة المستقبل، يمتلك مختلف المهارات والقدرات التي تجعله في موقع السيطرة على احتمالات التغير والتبدل السريع في عصر لا يعرف إلا منطق التغير.

٥- إنسان يمتلك القدرة على مواجهة التحديات التي تفرضها المفاجآت التي يفجرها منطق المجهول في عالم لا يكف عن المفاجآت النوعية.

٦- إنسان بمواصفات عالمية، يمتلك القدرة على التكيف والعمل والعيش في أي مكان من هذا العالم المتغير. وهذا يعني أنه إنسان تتوافر فيه تعددية في المواهب والقدرات والكفاءات، وهذا بدوره يمنحه القدرة على التفاعل والتكامل مع أبناء الإنسانية في أي زمان ومكان.

٧- إنسان يمتلك العقل النقدي القادر على المساءلة والمواجهة والمجابهة. إنسان يمتلك عقلا منهجيا مزودا بمختلف إمكانات التحليل النقدي وبمختلف مهارات التحليل والنقد والتفكيك. باختصار، إنسان يستطيع أن يضع المشكلات أمام العقل وأن يحللها في بوتقة التحليل المنهجي في مختلف الجوانب، وفي أجواء تحسب فيها معدلات التغير الدائم في طبيعة الظواهر والأشياء.

٨- إنسان يمتلك جماع المواصفات السيكولوجية الضرورية في عصر تصدم فيها المتغيرات والتحولات الأسطورية، وتأسيسا على هذه الضرورة، يجب أن يتمتع بالثقة والجدارة والاستحقاق والقدرة على التحمل والإزاحة والإسقاط والاحتمال.

٩- إنسان ديموقراطي يؤمن بحقوق الإنسان وبالقيم الديموقراطية وحرية التعبير والقول، ويعلي من شأن الآخر قبولا بمبدأ الاختلاف[٤٠].

ففي إحدى الدراسات التي أجريناها حول صورة الإنسان الذي يجب على التربية العربية أن تعمل على بنائه في عصر العولمة، تضمنت الدراسة سؤالا مفتوحا وجهناه إلى عينة بلغت ٣٧٠ من أعضاء الهيئة التدريسية في جامعة الكويت ومؤسساتها العلمية. والسؤال هو: ما الخصائص والسمات التي يجب على التربية العربية أن تؤكدها وتعززها في بناء الإنسان في عصر العولمة والحداثة؟

وفي معرض استجابة أساتذة الجامعة لهذا السؤال المفتوح، فإنهم يؤكدون منظومة من السمات والخصائص التي يجب أن توفرها التربية العربية في الإنسان لمواجهة التحديات المستقبلية للعولمة. وفي الجدول التالي، نستعرض إجابات السادة أفراد العينة أعضاء الهيئة التدريسية حول هذه القضية:

صورة الإنسان العربي التي يجب أن يكون عليها في عصر العولمة آراء عينة من أساتذة جامعة الكويت			
	خصائص الصورة المعلنة	تكرارات	%
١	الإنسان المؤمن بالإسلام والعقيدة الإسلامية	١٥٠	٢٦,٧٤
٢	الإنسان الذي يمتلك الروح النقدية	٥٥	٩,٨٠
٣	الإنسان المتسامح	٥١	٩,٠٩
٤	الإنسان الذي يتميز بالإبداع والابتكار	٤٧	٨,٣٨
٥	إنسان يمتلك روحا علمية ومؤمن بالعلم	٤٧	٨,٣٨
٦	الإنسان القادر على التكيف ومواكبة العصر	٤٦	٨,٢٠
٧	قادر على اتخاذ القرار والمسؤولية والمبادرة	٤٣	٧,٦٦
٨	الإنسان المتعلم المثقف الواعي	٤٠	٧,١٣
٩	يمتلك القدرة على استخدام التكنولوجيا وتوظيفها	٣٨	٦,٧٧
١٠	الإنسان المؤمن بعروبته وقوميته العربية	٢٧	٤,٨١
١١	متكامل روحا وجسدا وعقلا	١٧	٣,٠٣
	المجموع	٥٦١	١٠٠

يتضح من الجدول السابق أن أساتذة الجامعة يؤكدون عددا من السمات والملامح الأساسية لصورة الإنسان في عصر العولمة، وهي في نسق أولوياتها وعلى التوالي تؤكد بناء الإنسان العربي المؤمن بدينه، الإنسان الناقد المتسامح، المبدع، المؤمن بالعلم، القادر على التكيف ومواكبة روح العصر، الذي يمتلك القدرة على اتخاذ القرار، الإنسان المتكامل عقلا وروحا

وجسدا، ويبدو لنا أن السادة أعضاء الهيئة التدريسية قد قدموا خلاصة موضوعية لصورة الإنسان العربي تربويا في عصر العولمة.

وتأسيسا على رؤية السادة أعضاء الهيئة التدريسية أفراد العينة، يمكن تأكيد النقاط التالية في عملية بناء الإنسان وتحديد صورته. فالإنسان الذي نريده في النهاية القادر على التجاوب بحرية ومسؤولية مع هذه المرحلة مع المستقبل والعولمة وما بعدها، هو الإنسان الذي يمتلك السمات التالية:

- مؤمن بالإسلام ورسالته الحضارية إيمانا راسخا (الإنسان المؤمن بدينه).
- يمتلك قدرة فائقة على بناء المعرفة ومعالجة المعلومات والوصول إليها في الوقت المناسب (عالم).
- يتميز بقدرة كبيرة على تمثل معطيات التكنولوجيا الحديثة ومواكبة تطورها (تكنولوجي).
- إنسان متفرد بخصوصياته وبعيد عن الروح النمطية (فردي).
- قادر على ممارسة النقد والتفكير النقدي (نقدي).
- مشبع بإمكانات التعلم الذاتي ومهاراته (ذاتي التعلم).
- يتميز بروح الإبداع والابتكار والتجديد (مبدع).
- يمتلك في شخصيته أبعاد إيمان كبير بالديموقراطية والتسامح واحترام الآخرين (ديموقراطي).
- يمتلك فلسفة شمولية متكاملة حول ماهية الوجود وغايته وطبيعة الأشياء (فيلسوف).
- يؤمن بلا حدود بالقيمة المطلقة للحرية الشخصية وحرية التفكير (حر)[81].

هذه هي بعض السمات الأساسية لإنسان المستقبل، وهذه بالتالي هي السمات التي يجب أن ننطلق لنؤكدها فيه. **وفي الخلاصة**، إذا كنا نريد أن نلحق بركب الحضارة، فيجب أن يركز التعليم على بناء الإنسان العالم المفكر القادر على إنتاج التكنولوجيا المتقدمة بالدرجة الأولى، فإنتاج التكنولوجيا والمعرفة هو اليوم معيار قدرة شعب ما في التواصل مع الحضارة والحضور فيها. تلك هي صورة الإنسان التي تسعى المجتمعات الإنسانية المتقدمة إلى بنائها وتشكيلها في قلب الأنظمة التربوية المعاصرة. ومع تأكيد أهمية المعرفة والمعرفة العلمية، تكون هذه الصورة الإنسانية متقاربة مع هذه الصورة التي كان أفلاطون ينحتها في فلسفته التربوية، منذ ألفين وأربعمائة سنة تقريبا، إذ كان يريد بناء جمهورية يحكمها الفلاسفة والعلماء والمفكرون، وجمهورية لا يكون فيها المكان الرفيع للقاصرين والضعفاء.

وفي سؤال مفتوح آخر، طلبنا إلى أعضاء الهيئة التدريسية تحديد الوسائل والكيفيات التي يمكن من خلالها تفعيل التربية العربية في مواجهة العولمة الثقافية. وقد أفاد أعضاء الهيئة التدريسية بنسق من الأفكار التي نودعها في الجدول التالي:

صورة الإنسان العربي التي يجب أن يكون عليها في عصر العولمة
آراء عينة من أساتذة جامعة الكويت

	أفكار لمواجهة تحديات العولمة في المستوى التربوي	تكرارات	٪
١	تأصيل القيم الدينية الإسلامية الإيمان بالله والدين	٣٥٠	٢٦,٧٦
٢	تطوير المناهج والنظم التربوية وتطوير التعليم	٢٣٦	١٨,٠٤
٣	التعريف بالعولمة سلبياتها وإيجابياتها واختيار الأفضل	١٤٠	١٠,٧٠
٤	الاعتماد على تطوير التكنولوجيا المعرفية من حاسوب وإنترنت ومعلوماتية	٩٠	٦,٨٨
٥	تأكيد القيم الديموقراطية حقوق الإنسان حرية الرأي ديموقراطية التعليم	٨٥	٦,٥٠
٦	الوحدة العربية وتعزيز الانتماء الثقافي القومي العربي	٨٠	٦,١٢
٧	التأكيد على دور الإعلام العربي وأهميته في مواجهة تحديات العولمة	٧٥	٥,٧٣
٨	التأكيد على بناء مشاريع وإستراتيجيات وخطط تربوية لمواجهة المرحلة القادمة	٧٠	٥,٣٥
٩	الانفتاح على الآخر والحوار معه	٦٠	٤,٥٩
١٠	تكامل عربي اقتصادي وسوق عربية اقتصادية	٤٥	٣,٤٤
١١	التأكيد على أهمية البحث العلمي في تطوير مراكز البحوث العربية	٤٠	٣,٠٦
١٢	التأكيد على أهمية العناية باللغة العربية وتطوير حضورها في الحياة الفكرية	٣٧	٢,٨٣
١٣	مواكبة التطور والتقدم العلمي والمعرفي والتقني للعصر	٣٠	٢,٢٩
١٤	تشجيع الإبداع والابتكار ورعايتهما	١٠	٠,٧٦
	المجموع	١٣٠٨	١٠٠

وكما يتضح من خلال الجدول السابق، فإن أفراد العينة من أعضاء الهيئة التدريسية في الجامعة يوردون التحديات والحلول المطلوبة، وفي طليعة الأفكار التي أوردها أفراد العينة نجد أهمية وأولوية تأصيل القيم الدينية الإسلامية كالإيمان بالله والدين في مواجهة قيم العولمة وتحدياتها، وينبع هذا الاهتمام من محاولة تأكيد الخصوصية الثقافية للمجتمع العربي

عالم الفكر
العدد 3 المجلد 34 يناير - مارس 2006

الإسلامي، ومن ثم يأتي تأكيد أهمية تطوير المناهج التربوية ونظم التعليم لتكون أكثر قدرة على التجاوب مع متطلبات العولمة ومقتضياتها. وعلى التوالي يورد أعضاء الهيئة التدريسية نسقا من الأولويات التي تتصل بالتكنولوجيا والوحدة العربية والديموقراطية. وفي الحقيقة، يمكن القول إن الجدول السابق يتضمن إستراتيجية عمل منظمة وفاعلة يمكنها أن تعتمد في مواجهة العولمة بتحدياتها المختلفة.

خلاصة الدراسة: رؤية إجمالية

يعاني الطفل العربي - ثقافة وهوية - نسقا من الإكراهات الاستلابية التي تحاصره، وتضعه في دائرة محنة حضارية تراجيدية ومأساوية. فالطفل العربي محاصر بوضعية تخلف ثقافية تتسم بطابع الشمول والعمق والاستمرار، وهو في الوقت نفسه مهدد بعولمة فضائية متوحشة تستهدف عقله ووجدانه الداخلي. فالتربية العربية بأساليبها الاستلابية تقهر الطفل وتستلبه، وتمنع عليه تفتح إمكانات العطاء والإبداع، وتعمل على تطويعه وترويضه، وتدفعه إلى دوائر السلبية والقصور والعطالة والجمود ثقافيا وإنسانيا.

ويأتي دور العولمة الثقافية عبر أكثر أدوات القهر فتكا بالعقل والإنسان لتجهز على الطفل ثقافة ومصيرا، إنها تجهز على ما تبقى من ومض حياة عقلية وروحية في الأطفال، ثم تعمل بوسائطها على اختزال الأطفال إلى ركام مهزوم من الميول البدائية التي تحول الطفل إلى مجرد كيان ساذج تحركه نوازع الاستهلاك والشهوة والرغبة. فالعولمة لا تشكل وعي الطفل فحسب، بل تهندس منظومة إدراكه للوجود، وتولد فيه الميول الغريزية البدائية، وتقتل في العقل كل إمكانات النظر والتحليل والتأمل المنطقي والقدرة على التفكير المنظم، لأن السيطرة على البشر تبدأ بالسيطرة على عقولهم ونوازع تأملهم وتفكيرهم، وهنا يكمن منتهى الخطر.

المعاناة الوجودية للطفل في مجتمع متخلف بأساليب تربوية مدمرة وثقافة مهزومة تمهد للعولمة، وتأتي العولمة فتجهز على ما تبقى من أثر في الإنسان بوصفه جوهرا إنسانيا. فثقافتنا بوصفها ثقافة متخلفة تضعف في الطفل إرادة الوجود وإمكانات الإبداع، والعولمة تجتث البقية الباقية، إن كانت هناك بقية في الإنسان.

ومع حجم المعاناة، وحجم الخطر الذي يداهم الطفل، وهو عبر الطفل يداهمنا ويداهم حضارتنا ووجودنا، لا تزال بقية أمل وبصيص أنوار في نهاية النفق. وإمكانات الإنسان في الخروج من المآزق لا حدود لها، لأن العقل لا يمكن أن يسجن إلى الأبد. فرهان التغيير والتأثير في معادلة الوجود الحضاري أمر ممكن ومحتمل ويبقى قائما.

في حلكة هذا الظلام الحضاري، وفي زنزانة هذا الحصار الوجودي الذي يعانيه الطفل العربي، ثمة إمكان للنهوض وقلب المعادلة، ونهوضنا الحضاري يجب أن يبدأ بومض العقول

الثائرة التي يمكنها أن تغرس روح التغيير والعمل والفعل والإبداع في اتجاه بناء الإنسان الجديد الذي يمتلك القدرة على التجاوب والنهوض. فالبداية في الإنسان ومن الإنسان في الطفل والطفولة.

وفي رحلة البحث عن مخرج حضاري وإنساني، نحن مُكرَهون على تفكيك بنية التخلف ودراسة عوامله، وبالتالي في هذا السياق نحن ملزمون بدراسة العولمة كظاهرة تاريخية، لا ينفع رجمها أو قدحها وذمها، وعلى الأثر توجد لدينا إمكانات واسعة لإعادة النظر في أساليب تربيتنا للطفل وتحرير الطفولة من عوامل جمودها وتخلفها.

بقي أن نقول إن التربية التي تسود مجتمعاتنا ما زالت تعاني هيمنة أسطورية لمفاهيم وتصورات أشبه بالخرافات والأوهام، وأنه يجب علينا إزاء هذا التحدي أن نحقق ثورة في المفاهيم التي تتصل بالطفولة وتربية الأطفال، وعلينا أن نقتلع كل الأعشاب الضارة وخضراء الدمن التي نبتت في تربة التربية التي ننتهجها حاليا في تربية الأطفال، وهي تربية تقليدية تدمر وتؤذي وتقتل وتضعف، وذلك بدلا من أن تبني وتصلح وتحيي وتقوي، لأن في التربية الحديثة حكمة تقول: كل ما لا يحيي يميت وكل ما لا يبني يهدم. ومعيار البناء الصحيح، وفقا للتربية الحديثة، هو الوعي والوعي العلمي بأصول التربية الحديثة ومفاهيمها واتجاهاتها ونظرياتها وأسسها السيكولوجية.

وتأسيسا على ما سبق، يمكن القول إنه يتعين علينا نحن العرب، في مطلع هذا القرن الواحد والعشرين، من مفكرين وسياسيين وعلماء وكتاب ودارسين، أن نوجه طاقة إحيائية تنويرية في المجتمع تسعى إلى حماية الأطفال من كل أشكال الاغتراب والاستلاب، وإلى تحصينهم ضد مختلف أشكال التحديات الحداثية التي تداهمهم من دون رحمة في زمن التحديات. وغني عن البيان أن هذا الطموح الإنساني ينطلق من اعتبارين أساسيين:

أولا - اعتبارات ذاتية في الطفولة عينها: حيث يتعين علينا أن نؤكد من جديد أن الطفولة يجب أن تكون غاية بذاتها، لا بل يجب أن تكون غاية الغايات ونهاية كل طموح إنساني في مجال التربية والتعليم، وهذا التوجه ينبع من اعتبارات أخلاقية وإنسانية ودينية ووجدانية تتجاوز حدود كل وصف وتصنيف.

ثانيا - اعتبارات حضارية وإنسانية ونهضوية: فالطفولة تشكل نقطة انطلاق كل محاولة نهضوية أو حضارية، لأنها كما أسلفنا، تشكل العمق الإستراتيجي في المجتمع والحياة، والطبقة الأعمق في التكوين الإنساني، ولذلك فإن أي محاولة للنهضة بالمجتمع لا تأخذ هذا التوجه بعين الاعتبار ستمنى بالإخفاق والفشل، وهكذا، فإن أي محاولة أخرى تنطلق بعيدا عن هذه المرحلة لن تحظى بأي نجاح ممكن أو محتمل، وبالتالي فإن درجة الإخفاق تكون أكبر كلما كانت المسافة الفاصلة بين مرحلة الطفولة ونقطة الانطلاق أكثر عمقا واتساعا.

وهنا في هذا السياق، يتعين علينا أن نذكّر أن التربية العلمية الحديثة في مستوى الطفولة تشكل الشرط اللازم في كل إصلاح تربوي ممكن ومحتمل، وأن الإصلاح التربوي يشكل العمق الإستراتيجي للإصلاح الاجتماعي برمته، ومن هذا المنطلق، يجب أن نقول بأن الرهان الحضاري لوجودنا وحياتنا المجتمعية يتمثل في مدى قدرتنا على إيجاد تحولات عميقة وبنيوية في أساليب تربية الأطفال، والعناية بهم وتنشئتهم وفقا لأحدث معطيات المعرفة العلمية والنفسية.

عالم الفكر
العدد 3 المجلد 34 يناير - مارس 2006

جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد : الفكر المغربي في مفترق الطرق

بقلم: د. محمد الشيخ(*)

منذ ما يداني ربع قرن من الزمن كتب الأستاذ عبدالسلام بنعبدالعالي في تقويم وضع «الفكر الفلسفي بالمغرب» يقول: «ربما لم يحن الوقت بعد لدراسة الإنتاج الفلسفي عندنا ومتابعة حركته وتقويمه، خصوصا أن هناك من ينكر حتى وجوده، فيعتبر أن ما يروج عندنا من أفكار وما يتداول من كتب لا يعدو أن يكون مؤلفات مدرسية تعليمية، مهمتها ترويج ما يصدر في أوروبا أو محاولة تأريخ الفلسفة الإسلامية، وأن هذه المحاولات لا ترقى إلى مستوى الفلسفة الغربية، ولا تضاهي الفلسفة الإسلامية أيام عزها ومجدها (...)»[1].

والحال أنه لما كتب الأستاذ بنعبدالعالي ما كتب لم تكن أوضاع الفكر الفلسفي المغربي وقتها قد انجلت الانجلاء الذي تحقق لها فيما بعد.

فما كانت آنها قد تبدت التبدي الجلي أعمال جيل الرواد من مفكري المغرب: إذ ما كان الأستاذ عبدالله العروي قد ختم بعد سلسلة مفاهيمه في «الحداثة»[2]، ولم تكن معالم مشروع الأستاذ محمد عابد الجابري. نعني الثلاثية النقدية. قد اتضحت وضوحها الذي استقرت عليه[3]، ولا كانت إرهاصات جهود الأستاذ علي أومليل من أجل بناء «فكر حداثي ديموقراطي» قد اكتملت[4]. لا ولا كانت حداثة الأستاذ طه عبدالرحمن المضادة قد أسفرت

(*) باحث مغربي - مراكش - المملكة المغربية.

عن وجهها التخليقي التقليدي بعد[5]. واليوم، وبمناسبة مرور نصف قرن على صدور أول كتاب فلسفي في تاريخ الفكر الفلسفي بالمغرب[6]، نعتقد أنه آن الأوان لإطلاع القارئ العربي على الخصوبة والحيوية التي شهد عليها هذا الفكر في هذه المديدة القصيرة. فأي غنى وأي تنوع في زمن قصير كهذا (١٩٥٤ . ٢٠٠٤)؟ وهلا تحسب ثقافة الأمم إلا بالقرون! لعمرنا فإن هذا الاجتهاد العظيم فاق، إن كما أو كيفا، كل ما أنتجه المغاربة منذ أن كانوا مغاربة!

وبعد، لا نبتغي من هذه المقالة التي نضعها اليوم بين يدي القارئ سوى الإسهام في التعريف بهذا الفكر تكريما لجيل الرواد من أساتذتنا، وتأصيلا للجدل الدائر اليوم - بعمق أحيانا ومن دونه أحيانا أخرى - حول مسألة «الحداثة». هذا مع العلم السابق، أننا نزعم أن جل ما كتبه مفكرو المغرب من التآليف البديعة يكاد يكون حوارا صامتا حول مسألة «الحداثة» و«التقليد»، وأن الأصل الذي دار عليه مدار الفكر المغربي إنما هو من استلهام الحداثة ومساءلة التراث. بل لعلنا لا نبالغ في شيء إن نحن قلنا: إن الناظم لمختلف القضايا التي طرحها الرواد من مفكري المغرب ما كان من أمر سوى قضية «الحداثة» و«التراث» إن توسيما أو اعتبارا أو استشكالا...

لهذه الحيثيات كلها ارتأينا أن نعرض إلى مشاريع فكرية مغربية رائدة: مشروع عبدالله العروي، ومشروع محمد عابد الجابري، ومشروع علي أومليل، ومشروع طه عبدالرحمن، وأن نسهم في نقل الحوار «الصامت» الدائر بينها من حال «الكتمان» إلى حال «الإعلان»، ومن منزلة «الخلوة» إلى منزلة «الجلوة»...

١ - مشروع عبدالله العروي: الدعوة إلى الأخذ بأسباب الحداثة

ثمة عبارتان رددهما أستاذا عبدالله العروي كان لهما أبلغ الأثر في نفسه، إذ بقدر ما هما ملأ نفسه أسى وحسرة على سوء الفهم الحاصل بين مفكري الغرب وحضارة الإسلام استحثاه على رفع تحدي الإجابة واستحضاه على فعل ذلك:

هذا المفكر الألماني هيجل - أستاذ عبدالله العروي غير المباشر - بعد أن هو ذكر في محاضراته عن «تاريخ العالم» أن حضارة الإسلام أسهمت بجهد مستطاعها في حركة التاريخ الكوني، فإنه سرعان ما أضاف إضافة فيلسوف التاريخ المستقرئ لأحواله المتنبئ بمآلاته: «واليوم، وقد اضطرت أمة الإسلام إلى الانكفاء في آسيا وأفريقيا وإلى الانكماش في جزء ضئيل من أوروبا بأثر من تكالب القوى المسيحية ضدها، اندحرت أمة الإسلام منذ زمن غير يسير من مجال التاريخ الكوني. وها هي الآن تحيا في فتور حمية الشرق وسكينته الخمول [غير التاريخية]!»[7].

لقد كتب المستشرق الأمريكي ذو الأصل النمساوي فان جرونباوم - أستاذ العروي المباشر - يقول في ما يشبه النبوءة المشؤومة: «لن يستدرك الإسلام أبدا القرون الخمسة التي سبقته».

بيد أنه إذ كتب هو ما كتب، ما كان يعلم أن من بين طلبته طالبا مغربيا أخذ يغمغم في نفسه رافعا هذا التحدي: «يقول ذلك [يعني الأستاذ] لأنه لا يرى الإعجاز»[٨]. ولما كان هذا الطالب يعلم علم اليقين أن لا إعجاز بلا إنجاز، بل الإعجاز الإنجاز - لا سيما أن: «من شأن الزمن ألا ينضغط، اللهم إلا أن تحدث معجزة». فإنه، مع ذلك، دعا إلى تحقيق الإعجاز بالإنجاز، وإلى ضغط الزمن ضغطا وطي المسافات طفرة. وإن لسان حال الطالب المذكور لأخذ يردد في تحد وإصرار: «كلا، سوف يستدرك الإسلام تأخره، على شرط أن يأخذ بأسباب الحداثة، وذلك مثلما أخذ بها غيرنا من الأوروبيين الذين كانوا متخلفين عن الركب»، فقالوا: «الرد الوحيد هو ما سننجزه مستقبلا». هو ذا أصل مشروع العروي الفكري الذي عنه تنشأ وتفرع.

وبعد، إن من يقرأ كتابات الأستاذ عبدالله العروي وهلة واحدة وبنفس واحد يلفي أنها شديدة الاتساق عظيمة التنسيق. والحال أن أنظاره الأساسية دارت على أمور ثلاثة:

أولا: حاولت هي، بداية، أن تصف «تناقضات» المجتمع العربي الاجتماعية والتاريخية الوصف المكين، وذلك بتوسل آلية «المقارنة» و«المقايسة» بين الشعوب العربية ومختلف الشعوب الأخرى، غربية كانت هي (ألمانيا القرن التاسع عشر) أم آسيوية (تايلاند النصف الثاني من القرن العشرين)؛ وذلك إيمانا منها بفعل التاريخ في الأمم وبوحدة مساره وبإمكان الاتساء بالسوى ونقل التجارب مع تبيئتها البيئة المناسبة.

وثانيا: حاولت هي كشف «المنطق» الذي حكم الطريقة التي عكس بها الفكر العربي تلك التناقضات؛ أي أنها سعت إلى المقايسة بين «الواقع» من جهة، و«انعكاسه» في «الوعي» العربي من جهة أخرى، مسترشدة في ذلك بمفهوم «الأدلوجة» المعبر عن معنى «الوعي غير المطابق للحال».

وثالثا: حاولت هذه التآليف أن تسوغ «منهجها» الذي اصطنعته في هذه الأنظار تسويغا معقولا؛ وذلك وعيا منها، لا بضرورة النظر وحده فحسب، وإنما أيضا بضرورة النظر في «منهج النظر» نفسه وعدم تركه سدى أو هملا[٩].

فهذه الأعمال إذن، إذا ما نحن رمنا صنافتها، أصلها نظر في «التناقض» - مجال أول من النظر - واعتبار في «كيف عكس الفكر العربي» هذا التناقض - مجال ثان من النظر - واستبصار في «المنهج» الذي توسلت به إلى تحقيق كل ذلك - مجال ثالث من النظر. إنها نظر في «الحال» أو «الواقع» (التناقض)، واعتبار في «المقال» أو «الوعي» (الفكر)، وتفكر في «المنهج» أو «النظر»: أو هي نظر في واقع معيش [الواقع العربي]، واعتبار في انعكاسه في ذهنية من يعايشونه [السياسيون والمثقفون العرب]، واستبصار في منهج اعتبار ذلك والنظر فيه [النظر في منهج الناظر نفسه]. أو قل بالجملة: هي «نقد اجتماعي»، و«نقد أيديولوجي»،

ونقد ذاتي»[10]. عنينا بالمفهوم الأول نقد «المجتمع العربي»، وقصدنا بالثاني نقد «الفكر العربي» الذي هو، على التحقيق، «أدلوجة»: أي وعي بالحال ما طابق الحال [حال العرب]، وأفدنا بالثالث نقد هذا الفكر الناظر لذاته: أي بيان «إجرائية» و«حدود» أدواته المنهجية التي استند إليها . من «مماثلة» و«مقارنة» و«مقايسة» وغيرها من الأدوات المنهجية الاصطناعية. ولذلك، فإنه لا غرابة أن يتداخل في اجتهادات العروي «البحث التاريخي» و«التحليل السياسي والاجتماعي» و«التوضيح الأيديولوجي»[11] تداخلا فريدا بديعا مكينا .

أكثر من هذا، إن الناظر في هذا النظام لا محالة يلفي أن له «نظيمة» ينتظم فيها . فهذا العروي نفسه يصرح . وذلك على الأقل في مناسبتين . بنظيمة فكره هذه وأنسوجة نظره. ففي سنة ١٩٩٦ أنشأ يقول في كتابه «مفهوم العقل»: «إن ما كتبت إلى الآن يمثل فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة»[12]. وفي كلام آخر له جرى هذا المجرى أسر إلى جريدتي «السياسة الجديدة» و«ليبراسيون» سنة ١٩٩٨ . وذلك بعد أن كان هو أشار إلى تعالق المفاهيم التي حللها من كتاب «مفهوم الايديولوجيا» (١٩٨٠) إلى كتاب «مفهوم العقل» (١٩٩٦) مرورا بكتبه التي تعلقت بمفاهيم الحرية (١٩٨١) والدولة (١٩٨١) والتاريخ (١٩٩٢) . بأن ثمة تعالقا رفيعا بينها، وأن الغاية منها هي ما عبر عنه بقوله: «إنني أحاول إظهار مقومات الحداثة»[13].

أ - مفهوم «الحداثة» في فكر عبدالله العروي

ما فتئ عبدالله العروي يلاحظ أن «الحداثة [صارت] تكتسح كل المجالات»، وأن «لا أحد [صار] بمكنته أن يوقفها»[14]، وذلك بحيث أخذت هي تنتقل انتقالا من «المعمل» إلى «المدرسة» إلى «الأسرة» فإلى «الروح» نفسها، واستحالت هي تغزو في لحظات مختلفة وبإيقاعات متباينة مختلف دوائر المجتمع بلا استثناء ومن غير انقطاع. إذ كان الشأن في آليتها . آلية التحديث . أن تنهض على ضرب من «التنميط» و«التوحيد»، وألا تترك للتفرد والتوحد منفلتا . فحقيقة الحداثة، إن هي وقف على أمرها، أنها نزع لمختلف «الميزات» التي تحتمي بها الأمم وتسييل وإذابة . وبما أن ثمة دوما من يسعى إلى «التميز»، فإنه لا محالة «يتمرد»، ولذلك فإنه «ستوجد دوما حركة، تقوى أو تضعف وتشتد أو ترفق، تقوم ضد سيرورة [الحداثة] متهمة إياها بالافتقاد إلى الحس الإنساني»[15]. وما كانت حالنا عن حال شعوب أخرى بمعزل. وما كنا بدعا من الأمم، فلسنا بأول أمة تواجه موجة الحداثة العاتية العارمة. فمثلما انوجد في الغرب نفسه . موطن مولد الحداثة . المعتقد في هذه السيرورة التاريخية والمنتقد، فكذلك انوجد عندنا نحن أيضا دعاة الحداثة ونقادها، لا تميز لنا في هذا المجال ولا تفرد [16]، وإن لسان حال المتنورين منا وفينا لهو: «أريد الحداثة باسم قيم البشرية المشتركة»، وبالضد إن لسان حال التقليديين منا هو: «أرفض الحداثة باسم قيم تاريخنا».

وقد اختار العروي منذ البداية اختياره المبدئي: جعل هو من «تحديث الفكر والمجتمع العربيين» مشروعه الفكري الأول بامتياز [17]، مفضلا بذلك أن يتحدث عن المصدر الفعلي . «التحديث» .

أكثر مما فضل هو الحديث عن المصدر الاسمي - «الحداثة»[18]. وبما أنه لطالما جرى الحديث عن «الحداثة» و«القدامة» من وجهة نظر جامدة، فإنه صار المهم الآن، عنده، أن نتحدث عن «الحداثة» من وجهة نظر فعلية سيالة: «التحديث» و«التقلدة»[19]، وليس «الحداثة» و«القدامة».

بيد أنه حين تحدث الأستاذ العروي عن «الحداثة»، فإن أول ما طرحه، بدءا، كان السؤال: «ما الحداثة؟» وقد أبدى توجسه مما إذا كان ذلك لا يحيلنا، تحقيقا، على «أجوبة ملتبسة»، لا سيما إن نحن علمنا أن الحديث عن «الحداثة» هو، على التدقيق، حديث عن أضرب من «الأمور الحديثة المتعددة المتنوعة» التي ليس لها بالضرورة أن تتزامن. إذ لكل مجال «حداثته» المخصوصة التي طرأت عليه: الفن والفلسفة والعلم والاقتصاد والعمران... أكثر من هذا، ما كانت وتيرة التغير وحدها هي التي تتباين من مجتمع إلى آخر ومن حقبة تاريخية إلى أخرى. إذ ما كانت الحداثة لتكسب كسبا نهائيا لأي دولة أنى كانت، ولا هي كانت لتمنع المنع كله عن أي فرد. فكل دولة مطالبة بأن «تحدث» أكثر وعلى الدوام، ولا بلد يمكن أن ينعت نعتا نهائيا بأنه حديث بحداثة تامة[20]. وإنما التغاير حادث من مجال من مجالات النشاط البشري إلى مجال آخر: إذ عادة ما يشهد مجال «الفن» انقلابات أكبر من تلك التي يشهدها مضمار «العلم». وقس على ذلك حال «الأدب» بالنسبة إلى «المجتمع»، وحال «الاقتصاد» بالقياس إلى «الأسرة»... فكيف يستسيغ للمرء أن ينعت بأصبعه إلى بلد ما لما هو يسأل عن معنى «الحداثة» فيقدم لنا تعريفا بالمثال قائلا: «انظروا هي ذي الحداثة».

أزيد من هذا، لقد أعطيت للحداثة عدة تعاريف تاريخية واقتصادية واجتماعية وفنية... مما وشى عن أن من شأن مسألة «الحداثة» أن تطرح بالتبع للمجال الذي يضع الباحث نفسه فيه، وأن من أمرها، **أولا**، أن تعرض مختلف العروض بحسب ما إذا كان مجال انطراحها مجال اقتصاد أو اجتماع أو أدب أو فلسفة... وأن تعرض، **ثانيا**، بحسب منطلق تفكير هذا المفكر الذي يعرفها وقناعاته الثقافية وميولاته الفكرية.

وثالثة الأثافي، أنه ينبغي التمييز في أمر «الحداثة» بين الحداثة من حيث هي «مسار تاريخي كوني» دل على أن مجموعة من البشر أرادت «تعميم» حقبة من الأحداث التاريخية - التي حدثت في لحظة محددة ومكان معين - على سائر البشر[21]، أكثر من هذا، الثابت أن النخبة الأوروبية المثقفة - الأنتلجنسيا - هي التي فرضت وجهة نظرها الحداثية هذه على البقية من الشعب. فأمر الحداثة بهذا - شئنا ذاك أم أبيناه - أنها كانت دوما من فرض «أقلية» - نخبة - على «أكثرية». ولهذا ستظل الحداثة تتبدى دوما - وهذا أمر طبيعي - على أنها نزعة إمبريالية أو استعمارية أو استكراهية. بل إن المثقف نفسه - سواء أكان في الحداثة معتقدا أم كان لها منتقدا - هو نفسه ظاهرة حديثة[22]؛ إذ هو ابن الحداثة، فلا مثقف بلا حداثة ولا حداثة بلا مثقف.

هذا وجه للحداثة، والوجه الآخر المتبقي هو أن الحداثة. فضلا عن أنها مسار كوني، فإنها «نظيمة أفكار» شأن «العقل» و«الحرية» و«التاريخ» و«الفرد»... وهي أفكار وإن هي «استنبتت» في أوروبا فقد دل التاريخ على إمكان «زرعها» لدى شعوب أخرى غير الشعوب التي نبتت عندها، وذلك لأن شأنها أنها تدخل ضمن مجال «الأفكار المتاحة للبشرية جمعاء» تنهل هي منها متى تحصل لها الوعي بذاتها وبتاريخها وقايست حالها بحال غيرها، أو اضطرت إلى الرد على تحدي الحداثة الخارجي الذي يحاصرها ويتهددها ويتوعدها الوعيد.

قد تحقق، أن «الحداثة» إذن «حالة تعاش»، وهي حالة بدالة سيالة، وأن شهود الإنسان على أمر هذا «التغير» و«التبدل» هو الذي يدفعه إلى التساؤل حول «الحداثة»، وأن هذا «السيلان» نفسه هو ما يمنعه من أن يكوّن عنها مفهوما «ثابتا» و«دقيقا». وقد تلخص بهذا أن مفهوم «الحداثة» هو من تلك المفاهيم العصية المتأبية المنفلتة التي يكاد يكون من المستحيل تحديدها التحديد. ولذلك لزم العدول عن «التحديد بالرسم» إلى «التحديد بالأوصاف». بيد أن ههنا أيضا صعوبة تعترضنا: أي «ميسم» نسم به «الحداثة»، لا سيما أن المياسم بدورها، شأنها شأن التحديدات، غير قارة هي ولا ثابتة؟ إذ لعهود خلت اعتبر مؤشر «استهلاك الفحم» و«صناعة الصلب» «السمة» الدالة على «حداثة» بلد ما، واليوم ها هي معالم هذه المعامل التي لطالما شهد حجم استهلاكها من الفحم على مجدها متروكة مهجورة غفلة نسية منسية! وبالضد من ذلك، فإن «سمة» الحداثة الاقتصادية اليوم صارت هي «المصنع النظيف المنار المليء بالحواسب والذي يكاد يكون من البشر فارغا»! وبالمثل، لثلاثين سنة خلت عدت «سمة الحداثة» هي سعة الحديث عن «الإنتاج» وتأثير «التصنيع السريع» على التنظيم السياسي والأسري، وها قد صار الخبراء اليوم لا يتحدثون إلا عن «التواصل» و«آثار وسائل الإعلام» السلبية على محو الأمية وعلى نسبة المقروئية سمة للحداثة وسيماء...! معنى هذا، أن الحديث عن «الحداثة»، من حيث هي جملة مياسم يتحدد بها مجتمع معين، لا يمكن دركها إلا من حيث هي سيرورة غير متكافئة ولا مكتملة. وإن جماع أمر القول إذن لهو أن الحداثة سيرورة، وأن سماتها أيضا في صيرورة. فكيف لنا إذن أن نوقف السيرورة بالسمة الثابتة أم أنى لنا أن نجمد الصيرورة بالفكرة المجردة؟

ومع هذه التحفظات، فإن العروي يرى أن النظر في أمر «الحداثة» شأن من اختصاص المؤرخ الاجتماعي أو المؤرخ عالم الاجتماع، إذ ينشغل التقني والبيروقراطي بمادة انشغالهما. التحديث التقني والإداري المتصل الدائم. وينشغل المترسل أو داعية الأيديولوجيا التقليدي بمهاجمة الحداثة بالنظر وإقراره بها في العمل، فإنه وحده يحسن به الحديث عن «الحداثة». وهو إذ يفعل، فإنه يعمد، بدءا، إلى درس «تجليات» الحداثة. وهي تجليات تتبدى في العلم والاقتصاد والسياسة، وتعكس صورة الإنسان الحداثي:

وهكذا، فإنه من جهة النظر إلى العلم، فإن تجلي الحداثة في العلم وتبدي الإنسان الحداثي العالِم إنما هو أمر تشهد عليه سمة «القضية العلمية» التي صارت توسم بها على عهد الحداثة؛ إذ صارت هذه القضية «موقوفة» و«معلقة» غير «مطلقة» ولا «يقينية»، وذلك لأنه صار يمكن في أي وقت من الأوقات أن تفندها الوقائع، ولا تبقى هي «تامة» أو «نهائية»، بل إن القضية التي لا تقبل أن ينطبق عليها إمكان التفنيد لا تعد قضية علمية على الأصح.

أما في مضمار الاقتصاد، فإن تجلي الأمر الحداثي فيه يبين لنا إذا ما هو قورن بالاقتصاد القدامي - اقتصاد المعاش - هذا الذي ظل دوما اقتصادا مغلقا بينما الاقتصاد الحداثي - اقتصاد السوق - اقتصاد شأنه التوسع دائماً، وذلك لأنه من شأنه أن يفقد دوما توازنه بلا توقف، ومن ثمة يضطر هو دوما إلى تجديد ذاته.

وفي مجال الديموقراطية، فإن الواضح أن حقيقة الديموقراطية، بوسمها سمة الإنسان الحداثي، أنها نظام سهل الانعطاب، بحيث يسرع إليه الكسر ويحتاج دوما إلى الجبر، فهو نظام من شأنه أن يفقد التوازن على الديمومة، وأن يوجد في حالة هشاشة مستدامة، وأن يتوجد في انتظار تهديد داخلي ما يفتأ يتجلى فيتحدى وتنتهي الديموقراطية الحداثية دوما إلى أن تنتصر عليه وللخريف دوما نفس الربيع ليهزمه... فقد اتضح بهذا وانجلى أن ديموقراطية الحداثة نمط عيش modus vivendi بين جماعات ومصالح وآراء سرعان ما يسرع إليها الانعطاب بمجرد أن ينكر أحد الأفراد أو جماعة ما إحدى قواعدها، وإن مقاومتها لفي هشاشتها الدائمة وإن قوتها لفي إمكان تجديد مقاومتها...

ها قد تحصل لنا إذن تحديد معنى «الحداثة» عن طريق السلب. إذ تحقق أنه سواء نحن نظرنا إلى أمر «الحداثة» من جهة مجال الإنتاج الاقتصادي أو العلائق الاجتماعية والسياسية بين بني البشر أو الصلات المعرفية والعلمية بين بني آدم والطبيعة، فإن الثابت المتكرر هنا هو، إن حدد سلبا، الطلاق البائن مع «الشأن المطلق» و«الأمر الدائم» و«الاعتبار النهائي»، فلا «إطلاقية» في منطق الحداثة ولا «ديمومة» ولا «نهائية»... وهذا الأمر، إن هو حدد إيجابا، دأبه «الشأن المؤقت» وديدنه «الأمر المتغير» وشأنه «الاعتبار الزائل»، أو قل بالجملة: إنما الحداثة كل الحداثة في الانتقال من ضرب من تصور الأشياء قائم على «الإطلاقية» إلى ضرب آخر ناهض على «التاريخانية»؛ أي على ربط الوقائع بأصلها التاريخي النسبي المؤقت الحدثي.. هي ذي الحداثة، فمن هو الإنسان الحداثي؟

لئن نحن قبلنا أن يرد تاريخ الحداثة، أساسا، إلى ظهور اقتصاد السوق، وبروز العلم التجريبي، وبدو التنظيم الديموقراطي، فإنه في أنظار المؤرخ - عالم الاجتماع - يصير «الإنسان الحديث هو إنسان التنازلات والتسوية والتراضي»[٢٣]. فلا غرابة لهذا أن يبدأ العهد الحديث لدى المؤرخين بفشل الحروب الدينية، مما دل على ضرورة العيش خارج فكرة «المطلق» التي

كانت تتشبث بها الأطراف المتصارعة. ولهذا فإنه لئن اعتبر الفيلسوف - المتكلم أن القيمة هي «الأمر المطلق»، فإن الإنسان الحديث هو إنسان «اللا قيمة»؛ أي ذاك الإنسان الذي ما صار ينتظر أي «أمر نهائي» ويتوقعه؛ أي أنه صار يعتقد أن ما ثمة من شأن ينهض على أساس «صلب» أو يستند إليه[٣٤].

والحال أن الناظر في تحديد «الحداثة» هذا يجد أن الحداثة، من حيث هي «شكل» سيال بلا مضمون مقرر أو معطى سلفا مؤكد، إنما هي نهضت على رؤية للأمور «جمالية» أو «إستاطيقية» شأنها الاحتفاء بالإبداع والابتكار والتجديد الدائم. ومن ثمة، فإن اكتشاف الفن ما كان نتيجة لحركة الحداثة، وإنما هو التحديث نفسه كان بل هو الحداثة. أوَ ليس التحديث «تجريبا» و«التجريب» هو روح الفن؟ هو ذا سر الحداثة: ففي كل يوم تغزو الحداثة ركنا من أركان المجتمع المتوارية الركينة المنزوية، فتسيل بذلك «المطلقات» التي تخشبت واستحجرت. كلا، لا شيء في اعتبار الحداثة يكون «كاملا» و«تاما» و«نهائيا»: لا الديموقراطية، ولا العلم، ولا التقنية، ولا حتى الأدلوجات التي تبين عنها - النزعات الاقتصادوية والوضعية والليبرالية والماركسية - والتي تدعي أنها «قيم مطلقة»، وذلك حتى ولو هي كانت تعاش أحيانا على أنها «مطلقات» و«أوابد» و«دوائم»[٣٥].

وبالجملة الواحدة، هي ذي «الحداثة» وهذه «أعمالها». فمعقد معنى توسيم العروي للحداثة، أن معنى «الحداثة» ملتئم من مياسم «النسبية» و«الإبداعية» و«الشكية» و«التجديدية»: إذا ما هي اجتمعت تحققت، وما نقص منها نقص من الحداثة.

ب - نحن والحداثة : مقومات الحداثة

أوجز عبدالله العروي «مروية الحداثة الكبرى» وبناها على عصب مفاهيم ثلاثة. إذ رأى أن الشأن في الحداثة أنها «تنطلق من الطبيعة، معتمدة على العقل في صالح الفرد لتصل إلى السعادة عن طريق الحرية». فلا خفاء أن وَسْطَ هو بين بداية الحداثة (الطبيعة) وغايتها (السعادة). وهذا هو مدار مبتدأ ومنتهى «مروية الحداثة الكبرى». مفاهيم «العقل» و«الفرد» و«الحرية». لنعرض لهذه المقومات مقوما مقوما.

أول مقومات الحداثة إعمال العقل

وقد لاحظ العروي أننا ما فتئنا: «نقول ونكرر منذ عقود أن الفكر الذي ورثناه عن السلف - ما يسميه البعض التراث - يدور كله حول العقل»[٣٦]، وأننا «نؤمن ونقول منذ قرون إن الموروث من ثقافتنا مبني على العقل إطلاقا»[٣٧]. إلا أنه استشكل هذا الأمر استشكالا. فتساءل، بدءا، «عن أي عقل نتحدث؟»، واستفسر، تثنية، «لو هو حق هذا [الأمر]، فلماذا تخلفنا؟» أفليس يخطر ببالنا أن نتساءل - وحياتنا اليوم تشهد على ضروب من اللا معقول لا حد لها - «أوَ لا يكون العقل الموروث، العقل الذي نتصوره ونعتز به هو بالذات أصل الإحباط؟».

يفاجئ العروي قارئه، بدءا، حين يصرح بأن: «العقل الذي تحتفل به [الثقافة الإسلامية] مفهوم ملتصق بها ومفارق لما يعرف بنفس الاسم في المجتمع المعاصر»[٢٨]. إذ حقيقة العقل الحديث أنه «عقل من نوع آخر». كلا ما كان العقل الحديث، بخلاف العقل القديم، استدلالا ونظرا، وإنما العقل الحديث العمل. فقد تحقق بهذا أن مفهوم «العقل»، بمعناه الأحق - أي الحداثي - ما تبلور هو إلا بعد أن طفق الإنسان يعمل في دائرة أوسع فأوسع. والحال أنه كلما اتسع نطاق تدخلات العقل: في ميدان الزراعة والطب والبيطرة والملاحة والحرب... ازداد دقة مفهوم «العقل» و«العقلانية» (...) ذاك هو المفهوم الحداثي للعقلانية. وهو مفهوم لم يتبلور، على التدقيق، إلا في أواسط القرن التاسع عشر[٢٩]، هو إذن عقل تجاوز النظر إلى العمل: أي تجسد في تنظيم وسلوك، وذلك بحيث، إذ هو بني على الحساب والهندسة، فإنه تجلى في التنظيمات (الجيش، الوظيفة، الاقتصاد، التعليم...)، ثم في السلوك، وذلك لأن الفرد الذي لقن قواعد العقل في المدرسة والمعمل والمتجر والوظيفة تعود على هذه الضوابط كل التعود فصار ينظم حياته الأسرية بحسب مقتضيات نظام العقل، وتعودت عينه وأذنه على قواعد التناسب الهندسي، فتكون لديه ذوق خاص لوحظ تأثيره في مجال المعمار والهندسة والموسيقى والرسم...»[٣٠].

بيد أن العقل ظل، في الثقافة العربية الإسلامية، محدودا دوما بأمرين:

أولهما: أن هذه الثقافة اعتبرت أن فوق كل «عقل» ثمة «عقل أعلى» هو «المطلق» أو «العلم» أو «اليقين» بالمعنى المطلق. ههنا في مملكة اليقينيات المطلقة التي يلزم أن ينضبط لها كل عقل يغيب ما يرافق إعمال العقل عادة من «فحص» و«تأمل» و«حيرة» و«شك» و«تردد». هنا الطريق إلى الإيقان، هنا الطريق إلى الإيمان، هنا الطريق إلى الاطمئنان. أيها الداخلون اطرحوا كل حيرة. هنا ينبغي لك أن تدع كل شك. وهنا يكون اليقين حاصلا قبل النظر[٣١]. فالعقل ههنا «تأويل» بمعنى عود إلى «الأول» وإلى «النص»[٣٢]. وبهذا صرنا أمام مفارقة: «صار العقل هو ما يعقل العقل ويحده، لا ما يطلقه ويسرحه. وما يعقل العقل، بل يؤسسه كعقل، هو علم المطلق الذي هو علم مطلق»[٣٣]. ومن ثمة انتهت تجربة العقل العربي المعتقل إلى «إرغام العقل على الانحلال في لا عقل يبدو كأنه غاية وتمام العقل»[٣٤].

ولقد كان من نتائج هذا «العقل المطلق»، الذي شأنه أن يعلو على العقل البشري المجتهد، أنه «كَيَّفَ عقل العقل (...)»[٣٥]. إنما الإنسان العربي مال دوما إلى السكون إلى اليقين، وإلى الإيمان بدل الإيقان. واعتبر هو أن «المعرفة متى شابتها ريبة أو حيرة لم تكن معرفة صحيحة». وقد نسي ما قاله أبو حيان التوحيدي من أن «الشك صيغة الإنسان»، كما نسي درس التسبية الذي ورد في هذا الحوار الطريف: قال ابن الجهم ذات يوم: «أنا لا أكاد أشك»! فقال له المكي: «وأنا لا أكاد أوقن».

ذاك كان عقل الانحصار الذي ساد الثقافة العربية، وهذا عقل الانعتاق الذي شذ عن الثقافة العربية الإسلامية. كلا، ما أنتج هذا العقل المنحصر العلم. إذ هو قرن العلم بالنص. وما تأدى إلى العلم بمعناه الأصح؛ أي العلم الصناعي، علم المخترعات المستثمرة في الصنائع؛ عنينا التكنولوجيا[36]. والحال أن مشكلة هذا «العلم المطلق» الذي تعلق بالعقل المطلق أنه كان عاجزا عن «عقل الزمان»؛ أي عن «تعقل التطور والتغير»[37]. وفي ذلك حصر له وانحصار[38].

بهذا ندرك كيف أن هذا العقل افتقد أهم مقومات الحداثة: التجريب، الفن، التوهيم... هذا مع تقدم العلم، أن «المتوهم» هو ما كان من شأنه أنه فتح أمام العقل الحداثي. الذي هو «عقل فني وجمالي» بالدرجة الأولى. آفاق «المحتمل» و«النسبي» و«المفتوح» وما بقي هو، مثلما بقي عند العرب، أسير الحرف واللفظ والوحي لا يتخطاه إلى تجاوز الأمر اللفظي والسمعي إلى الشأن المحسوس المرئي، حاصرين بذلك البيان في اللغة والفن في التصرف في الألفاظ والتجربة في التمرن على الأمر المعهود المعروف ومحاكاة الشأن القائم المحقق الراسخ (الحرف والنص)[39]، فإذن، تم إقصاء «الأمر المحتمل» و«الشأن التقديري»، تلقاء غمرة الأمر «الطبيعي» و«الضروري» و«الحاصل» و«الواقع» و«الحادث».

ثاني الحدود التي وقف عندها العقل العربي القدامي ولم يتجاوزها حتى يصير هو عقلا حداثيا، أنه ظل عقلا تأمليا فرديا؛ أي أنه بقي «مفهوما نظريا»[40]. فما تجاوز هو أمر النظر إلى العمل، وبالتالي ما كان من شأنه أن يؤدي إلى تطوير المجتمع عن طريق تعميم النشاط الصناعي وما يترتب عن ذلك التعميم من تحولات في ميدان التربية والتعليم والتنظيم...[41]، ما كان هو عقلا اجتماعيا مجسدا في سلوك جماعي قار ومنتظم[42]، فلا خفاء إذن أن هذا العقل ظل العبارة عن «منطق الفكر» لا «منطق الفعل»، وظل هو «منطق الإطلاق» الذي يكون اليقين فيه حاصلا قبل النظر، وما انفتح هو على «الفعل والعمل والابتدار».

كلا، ما كان في هذا العقل السابق عن العقل مجال للتوقع والاحتمال والتردد. وهي سمات العقل الحداثي على وجه التحقيق. وإنما كان هو «عقل النص» لا «عقل الحس» و«منطق الاسم» لا «منطق الفعل»[43]. يقول العروي: «حتى لو افترضنا أن العقل في مفهومه الإسلامي يوافق تمام الموافقة العلم النظري (...) يبقى علينا أن نطرح سؤالا آخر، أهم وأدق، وهو المتعلق بعلاقة ذلك العقل بالسلوك، لا السلوك الفردي (مجال الأخلاق كما في «ميزان الأعمال» للغزالي)، بل السلوك الجماعي (مجال الاجتماع والتاريخ)، أي سلوك المسلمين وهم يتحاكمون (السياسة/الإمارة)، وهم يتبادلون (الاقتصاد/المعاش)، وهم يتحاربون أو يحاربون (الحرب/الجهاد)»[44].

ذاك منشأ «مفارقة العقل» في الثقافة العربية الإسلامية: نقول إن ديننا دين عقل، لكن التأويل الإسلامي التراثي لمفهوم «العقل»، إذ هو حصره بالمطلق وبالنظر ومنعه النسبية والعمل، فإنه أعاقه. ويعترف المسيحيون بأن ديانتهم غير ديانة العقل، لكنهم مع ذلك تقدموا وتحققت لهم الحداثة! هي ذي «مفارقة محمد عبده».

ثاني مقومات الحداثة مفهوم «الفرد»

يرى العروي أن لا حداثة من دون نزعة فردية. إذ عنده أن: «الحداثة تنتصر ومعها تنتصر النزعة الفردانية»[٤٥]. ويؤكد أن **بادئة الحداثة** هي تسلل مفهوم «الذات»، ذي الأصول الفلسفية، شيئا فشيئا إلى الفكر الغربي برمته. وهو تصور قام على اعتبار الإنسان الفرد هو الفاعل صاحب الاختيار والابتدار. والأصل في مبدأ «الذات» هذا سقراط. وهو مفهوم ما وجد على عهد القدامة المتقدم على سقراط، ولا على عهد القرون الوسطى، ولا في الفلسفات الشرقية. إذ في هذه انوجد مفهوم «الموضوعية» أو «الجوهرية» أو «الكلية» التي من شأنها أن «تسحق» الفرد و«تمحقه»، وتذهب أثره وتذوب ذاتيته في مهواة لا قرار لها[٤٦]. وفي **مرحلة ثانية** صارت هذه «الذات» «فردا» بالمعنى الاجتماعي والسياسي لكلمة «فرد»؛ عنينا الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعلمه. وهو الذي شهد التاريخ المعقول والاقتصاد العقلي والسياسة العقلية التعاقدية. ذاك كان مفهوم عصر الأنوار لمعنى «الفرد»[٤٧]؛ عنينا الفرد العاقل. وفي **عهد ثالث** اقترن مفهوم «الفرد» بمعنى المبادرة الخلاقة حيث صير إلى التخلي عن «تجريدية الأنوار» . الفرد العاقل الذي لا وجود له في الواقع التاريخي ولا كيان ولا قيام . واستعيض عنها بتبني مفهوم «الفرد الفاعل»؛ قصدنا الفرد الفاعل الواقعي لا الفرد الخيالي[٤٨]. وهذا المفهوم هو الذي يقف عنده العروي مرتضيا له، ويجد أنه يلائم وضعنا الاجتماعي والاقتصادي ويؤهلنا لتبني الحداثة. أما **العهد الرابع**، فهو عهد «الفرد المغاير» المخالف. وهو عهد لا يجد العروي أنه يناسب ما عندنا لأنه يعكس الروح النخبوية المتمردة على الديموقراطية والاشتراكية. هُوَ ذا تاريخ الفرد الحديث مختصرا. فليعتبر.

أما عندنا، في عهد الدولة الإسلامية (دولة السلطنة)، فإن الفرد ما كان هو نتاج المبادرة وإنما «الفردانية [كانت] ثمرة الاستبداد وثورة سلبية عليه»[٤٩]. إذ كانت تجربة الدولة الإسلامية هي تجربة «التخارج بين قانون الجماعة ووجدان الفرد»[٥٠]. إذ ما ألفي الفرد في أثناء هذه الدولة إلا «إمَّعَة» «مستعبدا» «مستتبعا» «ملحقا» عبدا مؤتمرا ومملوكا ملبيا: «الفرد داخل الدولة [الإسلامية القديمة] مستعبد بالتعريف، فلا يعرف الحرية إلا إذا خرج منها أو عليها»[٥١]. «وما من دولة سلطانية إلا والفرد مستعبد فيها»[٥٢]. ولهذا السبب، يقرن العروي بين فردانية الأجداد واستبداد دولتهم: «الفردانية نتيجة الاستبداد»[٥٣]. كلا، ما تبلور مفهوم «الفرد» في الحضارة الإسلامية، اللهم إلا الفرد المجرد الأوحد الأعزل الذي شأنه أنه يحيا

على هامش نظام السلطنة الجامع[٥٤]، وإنه للفرد المتوحد النابتة الذي «فردانيته [هي] نتيجة جدلية للسلطنة القائمة»[٥٥]. وإنه للفرد الذي يعتزل المجتمع وينكمش على ذاته بغاية تزكية نفسه وتنمية مواهبه الروحية. والحال أن في دولة هذا شأنها - الدولة السلطانية - يصير الفرد العاقل يرى فيها قبل شيء أنها «جهاز قمع»، وأن له الحق في أن ينجو بنفسه، كما أن له الحق في أن يحقق حريته بمعزل عن غيره، فيكون أن يطلب الطوبى التي لا تتحقق: دولة الحكمة (الفيلسوف النابتة) أو دولة الخلافة (الفقيه المقهور) أو دار السعادة (الصوفي). الحل عنده إذن حل فرداني طوباوي لا يستهدف «تأنيس الدولة» وإنما هجرها والفرار. وما من سبيل لتحقيق هذا المبتغى السلبي الانعزالي الانفرادي إلا بتخيل يوتوبيا فرارة. والحال أن من شأن هذا الحل الفرداني أن يناقض العقلانية السياسية والاجتماعية التي تقوم على مبادئ «المبادرة» و«التقدم» و«النمو» و«التطور». إذ لا أمر من هذه الأمور بمكنته أن يتحقق بالفرد الأفرد الأوحد الأعزل وعن الدولة بمنأى ومبعد ومعزل[٥٦].

تلك كانت حال العرب على عهد القدامة، وفي الزمن الحديث، على عهد التنظيمات، انحلت بنية المجتمع العربي العشائرية، فكان أن برز مفهوم أول للفرد صار يجد في روابط العشيرة قيودا، وانتقض بناء الحرفة والعائلة والزاوية - وهي البناءات التي كانت تمنع بروز مفهوم «الفرد» وتعيق ظهوره - فكان أن نشأ مفهوم «الشخصية». وكانت هذه «الشخصية» مخالفة لفردية المجتمع التقليدي. إذ ما كان «الفرد» القديم ليعي فرديته إلا بعد أن يهجر الجماعة ويجابه الدولة أو يرفضها مطلق الرفض، وإن كان هذا الرفض، على التدقيق، رفضا مجردا. تأمل مثاله في «الصعلوك» وموقفه إزاء قيم الجماعة وانظر صورته في «المتصوف» وموقفه من الدولة تستشف حاله. لكن، ها هو الفرد صار الآن، على عهد التنظيمات، يحس بقيمة ذاته من حيث هو عضو فعال في الأسرة والدولة، وهو وعي تَعَالُقَ ومشاركته في حياة الجماعة وإحساسه بالمسؤولية. وإذ كان الفرد التقليدي يجد أن ذاته مدينة بكل شيء إلى العشيرة فيرضى بحاله، ها هو الفرد العربي الحديث صار يتسخط على وضعه القديم ويطالب بتحرير المرأة والطفل والتلميذ والصانع من عسف التقليد: التحرر المشخص لا التحرر المجرد، والتحرر الواقعي لا التحرر الصوفي[٥٧]. وهكذا، من الفرد غير الاجتماعي إلى الشخص المسؤول اجتماعيا ومن الفردية إلى الشخصية مسافة ما بين أتون القدامة وبداية الحداثة. ولذلك فإنه حين يتحدث عبدالله العروي عن «الفرد الحر المسؤول»، فإنه يقرنه دوما باسم «المواطن الحديث». فهل صار الفرد العربي، على العهد العربي الحديث، «مواطنا حديثا»؟

يجيب عبدالله العروي بأن النقص الذي عانت منه «الفردية» التي نادى بها العرب يتمثل في كونها أرادت أن تكون «فردية ليبرالية» - أعلى مراتب الفردية الغربية وآخرها - ما دامت هي تغنت بالمبادرة الفردية، ونادت بتكسير الإجماع، وطالبت بتأكيد سلطة الفرد على ذاته وفكره

وبدنه.... والحال أن ما كان ينقصها هو أنها لم تتمثل جيدا معنى «الفردية» الاجتماعي والسياسي؛ أي الفردية الحرة المسؤولة، فقلدت فردية جون ستيوارت ميل الليبرالية لا فردية الفاعلية التاريخية؛ تعني الفردانية الاجتماعية والسياسية. ذاك كان وجه نقصها.

ثالث مقومات الحداثة مقوم «الحرية»

إلا أن هذا المقوم مضبوط عند الأستاذ العروي بضوابط. فهو، أولا، ما كان كل مفهوم يكون، وإنما هو «مفهوم الحرية الأوروبي»[58]، أو قل: «مفهوم الحرية الليبرالي»[59]، أو «المفهوم الليبرالي للحرية»[60] لا فرق. والحال أننا إن نحن نظرنا إلى حال العالم العربي وجدنا أن: «المجتمع العربي الإسلامي كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوروبا الليبرالية»[61]. فما كان عهدنا بالحرية استعمالا، وإنما نحن عهدناها ترجمة. وما تمثلناها بيسر ودقة، وإنما بضرب من التشوش شديد استبطناها. وبينما بدت هذه اللفظة بديهية عادية لدى غربيي القرن التاسع عشر، وبدا المفهوم بدو البداهة لا يحتاج إلى بيان، فإنه ما كان الأمر على هذا الوجه لدى العرب[62]. والسبب في ذلك، أن القدامة العربية ما شهدت قط على «الحرية»، وإنما هي شهدت على «طوبى الحرية». ولذلك لما هي جوبهت بواقع الحرية كما تحقق زمن الحداثة ما تمثلته هي خير تمثل ولا هي استدمجته بأفضل استدماج.

يؤكد عبدالله العروي، بادئة، على حقيقة غابت عن المستشرقين الذين اعتبروا أن العرب ما عرفوا قط أي نوع من أنواع الحرية أنى كان شأنه. وهي أن: «تجربة المجتمع الإسلامي في مجال حرية الفرد أوسع بكثير مما يشير إليه نظام الدولة الإسلامي التقليدي»[63]. فلا ينبغي، **اولا**، أن نسلب عنهم صفة «الحرية» بما حدث لهم من غياب التنصيص على اسمها. ولا ينبغي لهذا الاعتبار، **ثانية**، التفتيش عن الحرية العربية داخل الدولة العربية وإنما خارجها. وفي ذلك مفارقة الحرية العربية والنكتة اللطيفة التي ذهبت بأنظار المستشرقين في الآن ذاته. لقد كانت هذه التجربة - تجربة الحرية - من حيث هي «يوتوبيا»، أو «طوبى» بلغة العروي؛ أي «الحرية الوجدانية» أو «الحرية الأصلية»، لا «الحرية العاقلة» أو «الحرية المسؤولة» أو «الحرية الفاعلة». ولئن كان الأصل في هذه أن تمارس «داخل» الدولة، فإن الأصل في أصل الحرية العربية أنها مورست «خارج» الدولة.

والحال أن التحديد الإسلامي القدامي لما يكاد يشبه مفهوم «الحرية»، والذي نجد له شواهد ونماذج بينة في التراث الفقهي والكلامي والصوفي ويقترب هو من مفهوم «الحرية» المتعارف عليه في الغرب، كان يدور كله على الفرد وعلاقته بذاته وبخالقه وبالمشارك له في الخلق من بني البشر (الأخ في الدين والأخ في الخلق). فكانت هذه «الحرية»، بهذا المعنى، مفهوما قانونيا وأخلاقيا بالدرجة الأولى. وما كانت هي مفهوما اجتماعيا وسياسيا؛ أي مفهوما متعلقا بالفرد الاجتماعي؛ عنينا به الفرد بوصفه «المشارك في هيئة إنتاجية»[64]. كلا، ما كانت ثمة «الحرية الليبرالية»؛ أي تلك الحرية التي تكون داخل الدولة حرية مشخصة

متحققة نسبية، وإنما كانت ثمة «الحرية المجردة المطلقة»؛ عنينا حرية من جنس حرية البدوي والقبلي والصوفي... كانت هي، بالإضافة إلى البدوي، «حرية الأصل» المتقدمة على نشأة الدولة. وكانت هي، بالاستناد إلى الشخص العشائري القبلي، «حرية التصرف» داخل الدولة وكأن الدولة لا تعني صاحبنا في أمر. وكانت هي، بالنسبة إلى الصوفي، «حرية الخروج عن مجال السلطان». فتلقاء استبداد المجتمع السياسي مطلق الاستبداد وأشده. مع أن مجاله كان محدودا، وما كان هو يخترق كل ثنيات المجتمع. صارت الحرية مجرد «طموح» أو «طوبى» «داخل» المجتمع السياسي. أما «خارجه» فكان ثمة مجال اللا دولة؛ أي «مضمار» هذه الحرية الأصلية المتوحدة الثابتة.

وبعد، هي ذي سلسلة «مقومات الحداثة» تختتم. غير أنه ما كانت هذه المفاهيم الحداثية عن بعضها البعض بمنأى ومعزل ومبعد. إذ هي «مفاهيم» الشأن فيها أن: «تدرك بعضها بواسطة البعض الآخر وتشير كلها إلى ذلك المفهوم المهيمن عليها [مفهوم الحداثة]»[٦٥]. إذ «العقل» يحيل على الفرد والحرية، والأمر بالضد. والعقلانية ترد في سياق الحديث عن الفردانية، وهذه ترد ورودا في أعطاف الكلام عن الحرية.

٤ - نحن والحداثة: ضرورة القطيعة مع الماضي والأخذ بأسباب الحداثة

لما سئل المؤرخ الفرنسي الكبير إيمانويل لوروا لاديري أخيرا بمناسبة صدور كتابه عن «تاريخ المناخ» عن إمكان تنبؤ بمناخ المستقبل أجاب إجابة المؤرخ: «أنا رجل الماضي». والحال أننا ما نظن أن العروي كان ليقبل هذا الجواب لو هو سئل عن مستقبل العرب. ولربما دار بخلده أنه كان دوما «رجل المستقبل». والحق أن رجل المستقبل هذا الذي كانه دوما عبدالله العروي ولا يزاله كان يدفعه على الدوام إلى مجابهة السؤال: «وماذا نفعل بماضينا؟ وكيف نعامل تراثنا؟».

خط عبدالله العروي ذات يوم من سنة ١٩٧٥ معبرا عن مدى خوفه على مستقبل العرب: «مخيف هذا التعلق بالماضي»[٦٦]، ملاحظا أن «الأهمية التي تعطى للتقليد، باعتباره قيمة، تبدو مقلقة»[٦٧]. هذا مع سابق العلم، أنه نبهنا إلى أن «الماضي لا يمكنه أن يخدمنا في حل مشاكلنا» لا ولا حتى «في إعادة إعطاء [هذا] الماضي [نفسه] قيمته الحقيقية»[٦٨]، نافيا بذلك. ضدا على من أسماهم التقليديين. «أن يكون التقليد أحسن حل لمشاكل الحاضر»[٦٩]. ولئن كان منطق هؤلاء هو الحفاظ على الماضي ولو أدى ذلك إلى التضحية بالحاضر، وذلك بوفق شعارهم الذي أخرجوه إلى الناس: «فليمت الناس لتبقى فكرة ما حية عن الماضي»، فإن العروي ضادهم بالشعار: «فلتمت الأفكار الميتة لكي يحيا الناس»[٧٠].

وتلقاء هذا الداء العضال الذي ألم بالعرب، حيث لا ينفع ترتيق ولا ترميق، ما وجد هو إلا العلاج الصادم: أن نجب الصلة بالماضي جبا. وليس يعني هذا أن نضرب الصفح عن الماضي فلا نهتم به، وإنما معناه ألا نعتبره معيننا على ما نحن عازمون عليه من تحديث. أما دراسته

دراسة أكاديمية فهذا شأن آخر. والعروي نفسه أسهم في دراسة التراث إسهاما جليلا. بل إنه بدأ مساره الفكري مهتما بالتراث: «لست أنكر التقليد بوصفه حدثا، فأنا أدرسه كظاهرة، ولكني أنكره كقيمة»[71].

لا خفاء إذن أن يشتهر عبدالله العروي بين الدارسين العرب، أكثر من غيره، بجرأته على طرح مسألة «القطيعة» طرحا صريحا. وقد قامت دعواه، لا على ضرورة إجراء هذه القطيعة «الحيوية» للثقافة العربية المعاصرة وحسب، وإنما على ضرورة «الحسم» في هذه القطيعة حسما. إذ ثبت عنده أنه «لابد من الاختيار، من الفصل والحسم والجزم، إذ في الجزم [لعله يقصد الحسم] يكون رفض كل ما هو تقليدي من جميع النواحي»[72]. ثمة إذن أمران أساسيان ومتلازمان عنده: «الاختيار». وهو اختيار «النفعية» و«العقلانية» و«الليبرالية»؛ وباختصار اختيار «الحداثة». و«الحسم». وهو القطع مع الماضي قطعا بلا مطمع عودة أو ترجية رجعة أو تأميل أوبة. وهو قطع مبني عنده على «حسم تام» بلا تردد أو تلكؤ أو مداورة: «لا بد من الحسم اجتماعيا وسياسيا وفكريا»[73].

وقد عبر العروي عن فهمه لأمر «القطيعة» هذا بإعمال «توريات» كثيرة. منها تعبير «طي الصفحة»[74]. بما هو عنى به ما سماه «القطيعة المنهجية»؛ أي «القطيعة مع مضمون التراث»، أو تعبير «القطيعة مع التراث»[75]، أو عبارة «القطيعة بين القديم والحديث»[76]، أو بيان «القطيعة الجوهرية بين القديم والحديث»[77]؛ وذلك بسبب المخالفة الحادثة بين «منطق العصر» و«منطق التقليد»[78]. وهي دعوة جريئة ما وجدت دعوة أجرأ منها في الغرب ولا لدى العرب. وهذه «القطيعة» عنده هي «الشرط الضروري لكل تقدم»[79]. وعلى الفكر العربي أن يعي بضرورتها ويقدم عليها بلا تلكؤ. أكثر من هذا، لا سبيل إلا إلى الاعتراف، بلا مواربة، بأنه «انقطعت الصلة بيننا وبين إنجازات ومنطق تراثنا الثقافي»[80]. إذ القطيعة صارت «واقعة» حالة بنا شاهدة علينا وما كان من شأنها أن «تنكر» أو «تهمل». وهي قطيعة «قد حصلت وتكرست» بالفعل، بل إنها «المسألة الوحيدة التي تهم المسلمين، وغير الأوروبيين الغربيين على وجه العموم، منذ عهد النهضة». ومن ثمة، فإنه لزم لهذه «الواقعة» أن تتحول إلى «مسلمة»[81].

وهكذا ييئسنا الأستاذ عبدالله العروي من أن نعثر . أو ندعي العثور . على مفهوم «الحرية» في العصر الجاهلي، أو مفهوم «الثورة العلمية» لدى الموحدين، أو مفهوم «الإدارة» لدى الأدارسة... فهذه كلها مفاهيم «حداثية» لا سبيل إلى التخبر عنها إلا لدى دعاة الحداثة[82]، وتلقاء هذا يحضنا هو حضا بما يفيد أن لا مجال للتردد في التصديق بواقع هذه القطيعة، كما يستحثنا هو على أخذها بعين الاعتبار في كل تحليل لأوضاعنا ووضع لأفكار تمكننا من تجاوز تخلفنا التاريخي. ويشجعنا هو بتذكيرنا بأن: «الحسم الذي نتكلم عليه قد وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا، ابتداء من القرن الـ ١٦م إلى يومنا هذا». فلا بد من الإقدام

عليه بلا تردد. إذ لا بد مما لا بد منه. ولئن هو حق أن هذا القطع «لم تقبله جماعات محدودة هنا وهناك»، فإن هذه الجماعات «بقيت معارضة ومحاصرة ولم تؤثر أبدا في اتخاذ القرارات، لم تثن المسؤولين عن السير في طريق «ما ليس منه بد» حسب عبارة إمبراطور اليابان بعد هزيمة ١٩٤٥. أما التردد وعدم الحسم بدعوى التوسط فلم نلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا في ثقافتنا»[٨٣].

لهذه الحيثيات كلها ارتضى الأستاذ العروي لنفسه النهج التاريخاني. والحق أنه لئن هو شخص عبدالله العروي الوضع العربي عامة والمغربي خاصة في ما سماه «التأخر التاريخي» بما عنى به أن البلاد العربية «مسبوقة في الميدان الفكري والاجتماعي والعلمي والثقافي»[٨٤]. وهي الفكرة التي بناها على مفترضات ثلاثة: أن ثمة مرحلة أعلى من التطور، وأن ثمة وحدة في التاريخ، وأن الزمن التاريخي قابل للانضغاط[٨٥] - فإنه اضطرب في ذكر الدواء: تارة سماه «الواقعية»، وتارة «البرجماتية»، وطورا «الماركسية الموضوعية»، بل «الماركسية التاريخانية»، بل «التاريخانية الماركسية»، بل هو «الليبرالية الحديثة»، ومرات سماه «التاريخانية»... وذلك ما يبدو، ظاهريا، من قلق هذا المفهوم عنده وتشوشه واضطرابه. إذ هو يحدد «التاريخانية» طورا بالسلب فيقول: «ليست التاريخانية مذهبا فلسفيا تأمليا، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ، بصفته مجموعة الوقائع الإنسانية، مخبرا للأخلاق وبالتالي للسياسة»[٨٦]. هذا مع العلم السابق، أنه عادة ما يفصل بين السياسة والأخلاق على عادة المثقفين الهيجليين، وحتى حين لا يفعل هو ذلك ويرى أنه: «يقال إن التاريخانية انتهازية، برجماتية، لا أخلاقية. فيرد التاريخاني أن الأخلاق قسم من التاريخ. فهي إذن حاضرة في ذهن المؤرخ أثناء عملية الفهم... إن الوعي بالتاريخ هو الاطمئنان إلى أن الإنسان كائن حر خلاق، فهو وعي بالأخلاق، بل بأعلى مراتب الأخلاق»[٨٧]، فإنه، أولا، يجعل قيمة الأخلاق تابعة لقيمة التاريخ خاضعة لوصايته وليس العكس، ثم إنه يعطي للأخلاق معنى مخصوصا فيقول لها ناعتا: «الأخلاق كقيمة عامة، لا بصفتها «المعروف» من قواعد السلوك»[٨٨]. ويحددها في مكان آخر: «التاريخانية ليست إحدى الفلسفات أو النظريات بل إنها منطق التاريخ إذ يعي نفسه»[٨٩]. لكن سرعان ما يحددها هو، إيجابا هذه المرة، فيقول عنها: «التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر»[٩٠]، وأنها «أدلوجة حركة» تنشأ «حيثما تم الشعور بالتأخر التاريخي» وتقرر البحث عن أسبابه»[٩١]. وما زال العروي يحدد التاريخانية بالتحديد وضده ويعيد تعريفها التعريف ونقيضه، بل يميز فيها بين أنواع وأنحاء. وذلك إما بتمييزه في التاريخانية بين «تاريخانية محافظة» و«تاريخانية مبادرة»[٩٢]، وإما بتمييزه بين تحديدين للتاريخانية: واحد يرى أنها تقوم على اعتبار الحقيقة سيرورة، وعلى الاعتقاد في وضعية الحدث، والإيمان بأن الوقائع بعضها لبعض محدد، وبمسؤولية

الفاعلين في التاريخ؛ وآخر يرى أنها تنهض على الإيمان بوجود قوانين تاريخية تحكم تطور الأمم، وبوحدة اتجاه التاريخ الكوني، وبقابلية تجارب الأمم لأن تنقل وتورث، وبفاعلية دور المثقف والسياسي في التاريخ[93]، حتى ما عدت أعلم لما أراده بها معنى يعقل. ثم إن الأستاذ العروي يسمي مذهبه أيضا باسم «النفعية» أو «البرجماتية». وهي عنده ما كانت مذهبا مستملى وإنما هي «منطق السياسة» ذاتها القائم على مفهوم «المصلحة» الذي هو «زهرة شجرة فلسفية عظيمة. [هي] فلسفة النفعية وما تفرع عنها من أفكار ليبرالية وديموقراطية»[94]. كما أنها «وعي وفي» وما كان هو «وعيا مزيفا» بمعنى «أدلوجة»، وذلك ما دامت النفعية، بخلاف الأدلوجة، تستهدف «انطباق الأقوال والأعمال على الأحوال». ولذلك يدعونا هو إلى تعلم «منطق الواقعية»[95]. وعادة ما يرادف هو بين « النزعة النفعية» و«النزعة البرجماتية»، ويعتبر أن هذه إنما هي «تصور خاص لمنطق العمل والتصرف مقابل منطق التأمل»[96]. ولما هو شخص الوضع العربي بكونه وضع «تأخر تاريخي»، فإن النفعية لم تكن لتعني عنده شيئا آخر سوى «تبني وجهة النظر الأكثر فعالية»[97]. العقلانية، التاريخانية، النفعية، البرجماتية، الليبرالية، الماركسية الموضوعية: هذا غيض من فيض الأسماء التي أطلقها العروي على مذهبه. والحق أن ما هذه الأسامي: التاريخانية، العقلانية، الليبرالية، النفعية... إلا عبارة عن أمر واحد هو: «الدعوة إلى الحداثة». وهكذا، خذ بنا بدءا إلى معنى الليبرالية، فإنه ما الليبرالية وحديثه عنها إلا لأنها هي «أصل وخلاصة الحداثة»[98]. وما الليبرالية الأنجلوسكسونية، عند عبدالله العروي، كما هي عند أستاذه ماكس فيبر، إلا إرادة دفع العرب إلى «العقلانية الاجتماعية والسياسية»[99]. وهي آية من آيات الحداثة. وإن ثمة ارتباطا عضويا بين الليبرالية، من حيث هي مذهب نما لدى أقطاب فلاسفة القرن الثامن عشر، والحداثة من حيث هي نظام اجتماعي ومرحلة تاريخية[100]. إذ ما كانت الليبرالية شيئا آخر غير الحداثة. إنما الليبرالية هي «المنطق الداخلي» الفعلي الذي حكم المجتمعات الغربية والذي على أساسه نظم التعليم واستعملت اللغة وقومت عقول النشء وأصلحت العائلة ورتبت السياسة وتنظم المعمل والمتجر، وذلك بأن هو لقن للفرد داخل العائلة اللغة القومية الموحدة والآداب الاجتماعية والعادات، وفي المدرسة تعلم التعبير عن الأفكار والمناظرة وسبل إقناع الغير. وفي صلته بالدولة صار مواطنا يؤدي الضرائب وينخرط في الخدمة العسكرية ويدلي بصوته على المرشح الذي اختاره، وفي علاقته مع صاحب المعمل الذي يشتغل فيه أو المتجر أو المصرف صار يواجه دائما منطقا واحدا فرضته الحياة الاقتصادية الرأسمالية والأيديولوجيا الليبرالية[101]. ولعمرنا ليست هذه شيئا آخر سوى اسم آخر للحداثة. وما رفض منطق الليبرالية إلا رفض الحداثة وترك المجال نهبة للفكر التقليدي. وبالجملة، ما كانت الليبرالية عند العروي سوى «منطق العالم الحديث، والحصيلة النهائية للثورات المتتالية التي يسميها المؤرخون الحداثة»[102]. وما كان رفضها سوى

رفض العالم الحديث. وما يخشاه العروي بهذا الصدد هو أن تكون إدانة الليبرالية . وهي إدانة حدثت في كل عصور تاريخ الغرب نفسه . مؤثرة التأثير البالغ في حكم العرب على الحداثة»[103].

وقس على ذلك مفهومه عن «الماركسية الموضوعية». فما كانت هذه الماركسية المتمحلة سوى «بيداجوجية توضيحية تقرب لأفهام غير أوروبية تطور العالم الحديث منذ عصر النهضة وبداية النظام الرأسمالي»[104]؛ أي ما كانت هي إلا «ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث، لأننا لم نعش أطوار العالم الحديث المتتابعة ولم نستوعب بنيته الكامنة؛ (أي المنطق الديموقراطي الليبرالي)»[105]. وما يسميه العروي «ماركس النافع» إلا «ملخص ومؤول ومنظر الفكر الأوروبي العام، الذي يمثل الحداثة بكل مظاهرها»[106]؛ أي ما يسمح لنا بلم أشتات أجزاء الفكر الحداثي: اقتصاد جون ستيوارت ميل (الليبرالية)، واجتماع أوجست كونت (الوضعية)، وفلسفة وليام جيمس (البرجماتية)، وأخلاق روسو، ومنهجية العلوم عند كلود برنار.... والتي إن هي قرات مجزاة مشتتة ما أوصلتنا أبدا إلى روح الحداثة. إذ «سنبقى [آنها] مشتتي الأذهان، تلاميذ بلا نباهة، في عالم شيد بجوارنا وربما على أرضنا نستلذ به ولا نتوصل إلى فهم قواميسه . والماركسية هي أحسن طريق لاستيعاب ذلك المنطق ولكي تلائم ذهنياتنا وضعياتنا»، وما كان هو ماركس «الزعيم السياسي». ومهما تصرفت الأحوال، فإنه سواء تعلق الأمر بالنفعية أو البرجماتية أو العقلانية أو الليبرالية أو غيرها، فإن هذه المذاهب، مهما اختلفت مسمياتها، تهدف إلى تحقيق ما يسميه العروي باسم «مشروع الحداثة»[107]. فما هذه الأسامي إلا وجوه لهذا «الكل» الذي هو عنده «الحداثة». لا حداثة السلطة السياسية أو المجتمع أو الأسرة أو النخبة وحدها، ولا حداثة مؤسسات الدولة بمفردها، بل الحداثة التي تتعلق بالمتجر والشارع والبيت. ولا تعارض بين أن يكون المرء ليبراليا ونفعيا وعقلانيا وتاريخانيا، بل هذه أمور واحدة اسمها: معنى أن يكون المواطن، لا الدولة وحدها، حداثيا.

وأيا كان الأمر، فإن الخيط الرفيع الذي يربط بين هذه المفاهيم جمعاء ويفضي إلى تبني «منطق الحداثة» هو مفهوم «التاريخانية». ولئن هو حق أن بمكنة المرء أن يتسلى، وهو يقرأ أعمال الأستاذ عبدالله العروي، بحيث يستنبط منها ما يزيد على ثلاثين تعريفا للتاريخانية، فإن الجد يقتضي منا القول: إنها مهما تعددت التعاريف وتنوعت، وذلك بحسب اختلاف السياقات وظروف التأليف، فإنها تنم عن منطق واحد. كلا، ما كانت «التاريخانية» فلسفة تأملية، أو أدلوجة نظرية، أو نزعة مثالية. إنما التاريخانية، في أبسط تعاريفها، هي «أدلوجة حركة» ناجمة عن «حاجة إصلاح» بعد أن تمت معاينة «تأخر تاريخي». إنها «منطق فعل» لا «منطق اسم»، شأنها أن تهتم بالإنسان العملي لا بالإنسان النظري، وأن تنظر فيما يفعله الناس لا فيما يدعونه. وبما أننا متأخرون، فإن التاريخانية هي «أدلوجة البلدان المتأخرة»[108].

إنما التاريخانية مرتبطة بتجربة التأخر والتخلف[109]. ولما كانت هي كذلك، فقد اتسمت بسمات ثلاث: **أولاها**: أنها ليست فلسفة تعتق وإنما هي منطق التاريخ إذ يعي نفسه[110]. **ثانيتها**: أنه لما كانت الدعوة إلى التاريخانية ناجمة عن تجربة التاريخ وتخبر بأمره، لا سيما الوعي بالتأخر والتخلف، فإنها تجربة «لا تقبل التعارض أو التجاوز»[111]. **آخرتها**: أن هذا لا يعني السقوط في منطق المطلقات فتصير التاريخانية أمرا مطلقا، وإنما هو يعني أنه متى تجاوز المجتمع التقليدي تقليديته وتخلفه تنحل الدعوة إلى التاريخانية من تلقاء تحقق الوعي بالتقليد وتجاوز أمره[112].

والحال أن وراء هذه التاريخانية «فلسفة في الزمن» و«فلسفة في الوعي» و«فلسفة في الحقيقة». فلئن استندت القدامة إلى أنماط من الزمن، شأن الزمن الأسطوري أو الكوني أو الطبيعي أو النفسي، فإن الحداثة ارتبطت بتصور للزمن تاريخي. إذ لا زمن عندها سوى الزمن الذي هو متأصل في التاريخ، ولا تاريخ إلا بما هو مجال الأمر النسبي. ويترتب عن هذا، إفقاد الحداثة القيمة لكل «رؤى العالم» التي بنيت على تصورات أخرى مخالفة أو على تنسيب الزمن التاريخي أو المجادلة في واقعه. فكل الأساطير والفلسفات الأفلاطونية المنزع والأدلوجات الدينية والمذاهب اللاهوتية وأنحاء الميتافيزيقا العقلانية المبنية على مفهوم «الزمن الطبيعي» والفلسفات التي تؤمن بدورات التاريخ وأنحاء اليوتوبيا الرومانسية وفلسفات الفن... كل هذه التي شأنها أن تجعل الزمن التاريخي تابعا لقيمة أعلى منه ثم إركانها إلى ركن ركين.. مع إيلاء العناية لأولوية الزمن التاريخي[113]، والاحتراس من احتيال عودة هذه التصورات الركينة وطفوها على السطح وقد تقنعت بشتى الأقنعة... وبالجملة، لا مساغ لكل اتجاه فكري ينفي حقيقة الزمن. إنما التاريخانية في العمق هي تجربة الزمان من خلال أعمال البشر واستحالة الأشياء، ومن ثمة آمنت هي بزمن جماعي لا فردي ما دام التاريخ شأنا موضوعيا مستقلا عن الفرد. وهي كذلك وعي بالتاريخ باعتباره عاملا موضوعيا مستقلا عن الذات، وأنه وحده العامل المؤثر في أحوال البشر[114]. وبالتطبيق لهذه الفلسفة في الزمن نقول: إنما الماضي ذاك زمان مضى فانقضى، فإما غويا وإما رشدا. وفكره كان يقتضيه ذاك الوقت ويسعه، والحال تواتيه وتحمله، والعذر يقع لطالبه وملتمسه. أما في زماننا هذا فليس للإنسان إلا أن يكون ابن وقته. فهو ابن حاله، همته مقصورة عليه، فهو لا يهتم بماضي زمنه، بل يهتم بوقته الذي هو فيه.

وفي الجملة، خلاصة فلسفة العروي في الزمن: «كن ابن وقتك»، «إنما المرء أشبه شيء بزمانه».

وتقترن بفلسفة الزمن هذه فلسفة في الوعي. فالوعي، بدءا، وعي أفعال لا وعي أنظار. وهو، **ثانيا**، وعي بتجذر الفعل في الزمن والمكان. وهو، **ثالثا**، وعي جماعي واجتماعي لا وعي أفراد ذاتي. فليس الوعي مطلق الوعي، ولا زائفه (الأدلوجة)، ولا فرديه، وإنما الوعي الحق الذي يهدي إلى العمل أو يورثه، ويهم الجماعة أو يخدمها. من هنا أولوية الشأن العملي عند

العروي على الأمر النظري والوعي الحق على الوعي الزائف والهم الجماعي على الهم الفردي. وهي الأولوية التي تبرر اعتباره للأمر الحداثي ضد القدامي، وللكوني ضد الخصوصي الاقصائي المحلي، أو للوضعي ضد الصوفي[١١٥].

كما تقترن «فلسفة الزمن» هذه بفلسفة في الحقيقة. فأعدى أعداء العروي المطلقات. ومنها المطلقات الثلاثة التي تقيد العرب: اللغة، التراث، الماضي المجيد[١١٦]. إذ لا حقيقة، عند العروي، إلا الحقيقة المشروطة، مثلما أنه لا عقلانية إلا العقلانية التطبيقية. إذ مهما تنوعت طرق توضيح مفهوم «التاريخانية» فإنها تقود لا محالة إلى القول: «الحقيقة ليست إلا ما حققه التاريخ، من دون أي برنامج مسبق، حسب نتائج أعمال الأفراد والمجتمعات غير المتوقعة»[١١٧]. فلا شيء يعلو على التاريخ قيمة: «استعمل كلمة تاريخانية للتعبير عن النزعة التاريخية التي تنفي أي تدخل خارجي في تسبب الأحداث التاريخي بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما روي ويروى عن الموجودات»[١١٨]. إنما التاريخانية «هي تفسير الوقائع البشرية بشروط نشوئها»[١١٩] لا بعوامل غير معقولة ولا تاريخية. وقد جرى مجرى هذه الآراء تحديد العروي للتاريخانية من حيث هي الاعتقاد بأن «التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر»[١٢٠].

وقد كتب العروي يقول: «ما أسميه باسم «التاريخانية» إن هو إلا موقف ذهني شأنه أن ينظر، بدءا، إلى الوقائع تبعا لهاجس نسيان ثقل الماضي، ودعوة إلى معرفة التاريخ الواقعي بغاية التخلص من الأساطير التي أساءت إلينا كثيرا»[١٢١]. نسيان ثقل الماضي والتخلص من أساطير العرب الثلاثة: تحجير اللغة وتقديس التراث وتمجيد الماضي. ذاك هو ما عبر عنه العروي باسم «القطيعة مع الماضي»، وتلك كلمته التي ظل وفيا لها على مدار ما يقارب الأربعين سنة من العطاء الفكري العظيم. من كتاب: الأيديولوجيا العربية المعاصرة (١٩٦٧) إلى آخر كتبه: القسم الثالث من مؤلف خواطر الصباح (٢٠٠٥) - ما توانى هو في فكره ولا تراجع عن أم أفكاره - الأخذ بأسباب الحداثة عن طريق تحقيق القطيعة وتبني البرجماتية. ولا هو أعلن، مثلما فعل ذلك العديد من مفكري العرب، أن فكره الذي انتهى إليه «توبة»، وأن ما قال به من ذي قبل كان محض «ردة»!

٢ - مشروع محمد عابد الجابري: الحداثة والتراث

يسمي الأستاذ محمد عابد الجابري مجالات اهتماماته «فضاءات»، ويرتبها ترتيبا بحسب أربعة: فضاء التراث (نقد العقل العربي)، ويمكن أن ندخل فيه كتبا أصدرها شأن مصنف «العصبية والدولة» (١٩٧١)، ومصنف «نحن والتراث» (١٩٨٠)، وثلاثيته النقدية (بنية العقل العربي - ١٩٨٦ - العقل السياسي العربي - ١٩٩٠ - العقل الأخلاقي العربي - ٢٠٠١). وفضاء الفكر العربي المعاصر (نقد الخطاب العربي)، ويمكن أن ننضد فيه مؤلف «الخطاب العربي المعاصر»

(١٩٨٢) ومؤلف «إشكاليات الفكر العربي المعاصر» (١٩٨٨) ومؤلف «المشروع النهضوي العربي» (١٩٩٦)، ومؤلف «وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر» (١٩٩٧)... وفضاء المستجدات في الفكر العالمي (قضايا الساعة من قبيل «الديموقراطية» و«العولمة» و«حقوق الإنسان» و«الهوية» و«صراع الحضارات»). وقد صدر له فيه كتاب «المسألة الثقافية» (١٩٩٤) وكتاب «مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب» (١٩٩٥) وكتاب «الديموقراطية وحقوق الإنسان» (١٩٩٧)... وأخيرا، فضاء الشأن المغربي الخاص، وقد أصدر فيه كتبا نظير «أضواء على مشكل التعليم بالمغرب» (١٩٧٣)، وكتاب «من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية» (١٩٧٧)، وكتاب «المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية» (١٩٨٨).

هذا، ولئن رام المرء الاستدلال على مدى حضور الموضوع الذي نحن بصدده . موضوع «الحداثة» . في كتب الأستاذ لوجد أن كتابين على الأقل حملا الإشارة الجلية إلى «الحداثة»، وأن خمسة كتب أحالت على معنى «المعاصرة»، وما زال الجابري يقرن بين روح العصر والحداثة حتى أغرب هو في التعبير «الحداثة العصرية»[١٢٢]. وليس لنا أن ندعي على مفكر المغرب عدم النظر في موضوع «الحداثة» هذا بسبب من غياب الاسم في جل عناوين تآليفه... فكأين من كتاب ألفه تبدى فيه أمر «الحداثة» تبديا أو تخفى هو ليلهم الكتاب بأجمعه ويستملي منه أسباب تدوينه... بل إني لأكاد أزعم أن كل ما كتبه هذا المفكر المغربي يوشك أن يكون حوارا حول مسألة «الحداثة»، وأن الأصل الذي عليه مدار فكره إنما هو من الحداثة يمتح... وذلك سواء فيما تعلق بقراءة التراث ونقده، أو فيما خص قراءة الفكر الغربي واستشكاله... بل لعلي لا أبالغ في شيء إن قلت: إن الناظم لمختلف القضايا التي طرحها هذا المفكر المغربي ما كان من أمر سوى قضية «الحداثة والتراث» اعتبارا وتوسيما واستشكالا. وفضلا عن هذا وذلك، ما كان المفروض في الجابري أن يعبر بالنظر وحده عن موضوع «الحداثة»، بل إنه كان تحديثيا لا بالنظر وإنما بالفعل: أي بتقريب أعمال الحداثة الغربية - النقد الإبستمولوجي . وتبيئتها البيئة العربية والمغربية، بل وتمريرها التمرير في المجال التداولي العربي بلغة عربية فصيحة... فهو بهذا من هؤلاء المحدثين في صمت...

أ - نحن والحداثة

ما فتئ الأستاذ محمد عابد الجابري يذكر أن مشروعه الفكري كان هو دوما «خدمة لمسألة الحداثة». إلا أن هذه «الخدمة» ما كانت لتمر عنده إلا بواسطة «التأصيل للحداثة في ثقافتنا العربية». وما كان يمكن لهذا «التأصيل» أن يتم إلا بتوسل «تحديث التعامل مع التراث» وتوسطه. يقول الجابري: «إن «الحاجة إلى الاشتغال بالتراث» تمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلا لها. وهذه وجهة نظر عبرنا عنها منذ بداية اشتغالنا

بالتراث مع منتصف السبعينيات»[١٢٣]. والحال أن الأستاذ الجابري يقر، بداية، أن «سؤال الحداثة» سؤال «متعدد الأبعاد»، لكنه يختار أحد أشد وجوهه «اشتكالا»، وهو وجه صلته بالتراث. ومن ثمة، كان السؤال حول أمر «الحداثة»، عنده، «سؤالا موجها إلى التراث بجميع مجالاته»، وذلك مثلما هو «سؤال موجه إلى الحداثة نفسها بكل معطياتها وطموحاتها»[١٢٤]. وبهذا تصير «القضية» عند محمد عابد الجابري، لا قضية «الحداثة» بمفردها، وإنما قضية مثنوية: «الحداثة والتراث»، أو ازدواج: «التراث والحداثة».

فقد تحصل، أن المسألة، عند الأستاذ الجابري، ما كانت هي مسألة «الحداثة» هكذا «مجردة»، وإنما هي مسألة «الحداثة والتراث»، أو قل: هي مسألة «تجاوز الفهم التراثي للتراث»؛ أي تجاوز ذاك «الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيها عن آرائهم الخاصة أو التي يروون من خلالها أقوال من سبقوهم»، وذلك بسبب من أن «الطابع العام الذي يميز هذا النوع من «المنهج» هو الاستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء والاستسلام لها»[١٢٥]. وهو فهم يعاني، على الجملة، من آفتين اثنتين: غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية. فإن نحن أدركنا ذلك، سرنا آنها نحو «فهم حداثي للتراث»، أو «رؤية جديدة للتراث»، أو «رؤية عصرية للتراث»، أو قل: لعلنا سرنا إلى «تحديث كيفية تعاملنا مع التراث»؛ أي سرنا نحن نحو «قراءة عصرية للتراث» تنفي «قراءة تراثية للتراث»، وذلك بغاية تجنب «قراءة تراثية للعصر»[١٢٦].

وسبب ربط الجابري بين «الحداثة» و«التراث»، أن الحداثة الغربية المنشأ تبقى، بالرغم من ادعائها العالمية، منتظمة في التاريخ الثقافي الأوروبي، وذلك حتى وإن هي حاربت نزعة الأوروبيين إلى التمركز. ومن ثمة، كانت هي «لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها»[١٢٧]. والسبب في ذلك، أن الحداثة: «إذ [هي] تقع خارجها [خارج الثقافة العربية] وخارج تاريخها [فإنها] لا تستطيع أن تحاورها حوارا يحرك فيها الحركة من داخلها»، وإنما هي تكتفي بأن «تهاجمها من خارجها». مما يترتب عنه رد فعل «حتمي» هو رد فعل «الانغلاق والنكوص».

فقد ترتب عن هذا، أن «طريق الحداثة» عندنا لا يلزم أن يكون طريقا استكراهيا، وإنما يلزم أن يكون هو سبيلا حواريا نقديا. وهو طريق حواري ونقدي مع التراث؛ أي أن عليه «أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها»، وذلك بغاية «تحريك التغيير من الداخل». من هنا تصير «الحداثة» تعني «حداثة المنهج» في اعتبار التراث، و«حداثة الرؤية» في النظر إلى التراث... والبغية من كل هذا إنما هي «تحرير تصورنا لـ «التراث» من البطانة الأيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه، داخل وعينا، طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية»[١٢٨].

واللازم عن هذا القول، «خصوصية الحداثة عندنا»، وذلك بما يجعل منها «حداثة عربية»

وليس ادعاء «عمومية الحداثة عندهم». وهي «حداثة غربية». إذ ما كانت ثمة أبدا «حداثة مطلقة، كلية وعالمية»، وإنما كل ما ثمة أن هناك «حداثات» على التحقيق. وهي «حداثات» شأنها أنها «تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر». وكيف للأمر أن يكون بخلاف هذا، وهذه الحداثة، إن هي فتشت، وجدت أنها «ظاهرة تاريخية». وما من ظاهرة تاريخية، أيان كان شأنها، إلا وكانت هي «مشروطة بظروفها، محددة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور»؟ فقد تأتى، أن من شأن الحداثة أن «تختلف من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى». خذ بنا، مثلا، إلى «الحداثة الأوربية» نقارنها مع «الحداثة الصينية»، لا محالة تجد أن هذه خالفت تلك. والأمر بالأحرى أن يصدق على «الحداثة اليابانية»...»(١٢٩). وهو حكم بالأولى أن تتم تمشيته على «الحداثة العربية». وفضلا عن هذا وذاك، لئن هي ولدت الحداثة في الغرب ولادة تكاد تكون طبيعية - من «عصر النهضة» إلى «عصر الأنوار» فإلى «عهد الحداثة» - فإن الأمر ما كان على هذا النحو من الانتظام في العالم العربي. إذ إن «النهضة» و«الأنوار» و«الحداثة» لم تشكل عندنا حقبا «متعاقبة» يتجاوز فيها اللاحق السابق، بل هي كانت عندنا حقبا «متداخلة» متزامنة انضغطت في ما يقل عن المائة عام انضغاطا.

فقد تولد عن هذا اختلاف «حداثتنا» عن «حداثتهم». والحال أننا حين نعمل لفظ «الحداثة»، فإنه لا يلزم بالضرورة التاريخية أن نفهم منه ما يفهمه مفكرو أوروبا وكتابها. هذا ويبدو أن للأستاذ محمد عابد الجابري «تحقيبا» للحداثة غير «تحقيب» الأستاذ عبدالله العروي. فلئن كان هذا قد استند إلى تحقيب العلامة المؤرخ بوركهارت، الذي يقرن بدء الحداثة بعصر النهضة ١٥٦٠، فإن الأستاذ الجابري يرى أن الحداثة حقبة ثالثة من حقب تاريخ أوروبا لما بعد العهد الوسيط: عنينا حقبة «النهضة» - التي قامت أساسا على «الإحياء»: أي إحياء «التراث» والانتظام فيه بضرب من الانتظام الحي - وحقبة «الأنوار» التي نهضت عنده على «النقد»، وأخيرا حقبة «الحداثة» بمعناها المخصوص...

هذا عن أمر «تحقيب» الحداثة، أما عن شأن «توسيم» الحداثة، فإن الظاهر عند الأستاذ الجابري أن للحداثة سمتين أساسيتين: **الأولى هي «العقلانية»**: إذ لا يمكن تحقيق حداثة من دون سلاح العقل والعقلانية. **والثانية هي «الديموقراطية»**: إذ فيها وبها يتم تجاوز السلوك القدامي: سلوك القطيع وعصا الراعي. فقد تحصل، أن الحداثة عند محمد عابد الجابري هي «قبل كل شيء: العقلانية والديموقراطية»(١٣٠). مما يجعل منها بالدرجة الأولى «حداثة سياسية»(١٣١)، وذلك في الوقت الذي كان فيه العروي يتحدث بالدرجة الأولى عن «الحداثة الثقافية»: أي على تحديث الذهنيات. وهو يرى أن «العقلانية والديموقراطية ليستا بضاعة تستورد بل لهما ممارسة حسب قواعد». ويضيف فيما يجري مجرى هذا الكلام: «نحن نعتقد أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة

خاصة بنا، حداثة تنخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة «العالمية» كفاعلين وليس كمجرد منفعلين»[132]. ولو كان للأستاذ عبدالله العروي أن يعترض على هذا الرأي لقال: وما لنا ولممارسة «العقلانية في تراثنا»؟ إنما المطلوب حقا وعاجلا هو: «أن نمارسها في الواقع»!

والظاهر أن الجابري لا يرى من سبيل إلى «الكونية الحقة» إلا «الخصوصية العاقلة». فالخصوصية عنده هي مدخل الكونية الأكيد. إذ علينا أن نطور حداثتنا مثل مجرى ماء ثم نصب به في نهر الحداثة العظيم. إنما التأكيد على الخصوصية «فعل». وهو فعل شأنه أنه «فعل خلاق». أما الانضباط إلى العمومية فهو «انفعال». وهو انفعال أمره أنه «انفعال مقلد» و«انطباع مستلب». وإذ أحس الأستاذ الجابري بإمكان الاعتراض على دعواه التخصيصية هذه، بادر هو إلى الإجابة قائلا: «قد يكون هناك من بين دعاة الحداثة من يقول: أنا آخذ الحداثة «العالمية» كما هي، كحضور مستقل يكفي ذاته». وقد رد على هذا الاعتراض بأن هذا الموقف «فردي»، ولا اعتبار للفرد، وإن كان هو يقر أن «الحداثة تكرس قيمة الفرد كفرد». وهو يجد هذا الطرح خاطئا: وذلك «لأنه لو كان الأمر بهذه الصورة لما وجد هؤلاء في أنفسهم حاجة إلى انتقاد اشتغال غيرهم بالتراث، إذ ما شأنهم وهذا «الغير» لو كانت الحداثة موقفا فرديا بهذا المعنى؟» إنما الحداثة، عنده، بالرغم من أن الإبداع الذي هو أساسها يأتي من جهة الفرد، ما كانت هي موقفا فرديا انعزاليا انكفائيا، وإنما هي موقف عام جماعي. فهي نزوع إلى تحديث الذهنية الجماعية - عموم الشعب - لا ميل إلى تحديث الفرد وحده كائنا ما كان شأن هذا الفرد[133].

ب - نحن والتراث

يلاحظ محمد عابد الجابري - وفي هذا يتفق مع عبدالله العروي - أنه اليوم صارت: «الحياة المعاصرة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وبكلمة واحدة الحضارة الراهنة، تختلف اختلافا جذريا عن نمط حياة السلف، وبالتالي فالاحتكام إلى «الأشباه والنظائر» لا يكفي، بل ربما لا يجدي، لأن معظم معطيات الحضارة المعاصرة لا أشباه لها ولا نظائر في الماضي»[134]. إلا أنه بدل اتباع الحل الراديكالي الذي يقترحه العروي - القطيعة مع التراث - فإنه يدعو، بالضد من ذلك، إلى «إعادة تأصيل» التراث، لا «الرجوع إلى الأصول»، وإنما «إعادة تأصيلها بفكر متفتح»[135]. «إعادة تأصيل الأصول» بوفق «شروط عصرنا» ومن موقع «الفاعل» وليس من موقع «المنفعل الهارب»: ذاك هو مشروع الجابري.

والسبب الرئيس الذي دفع بالجابري، وقد لاحظ الجدة غير المسبوقة التي أتت بها الحداثة، إلى ألا يتبع الطريق الذي ارتضاه العروي، أو بالأحرى اضطر عمليا إلى ابتغائه، «يؤصل» له بوفق ما يلي:

أولا: لوحظت ظاهرة ما وجد لها مثيل، قديما ولا حديثا، في أي ثقافة: الحمولة الوجدانية والأيديولوجية لمعنى «التراث» في ذواتنا نحن معشر العرب. فلا أمة انفردت بمثل هذا الفهم

الكلياني للتراث. يقول الجابري: «إن «التراث» بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية أيديولوجية، لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أي لغة من اللغات الحية المعاصرة التي «نستورد» منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا»[36]. إذ تحقق لدلالة التراث عندنا ما لم يتحقق أبدا في مختلف حقب التاريخ ولدى مختلف الأمم: صار هو يحمل «شحنة وجدانية» و«بطانة أيديولوجية» و«نظرة سحرية» جعلت منه، بالنسبة إلى الذات العربية المعاصرة، أقرب إليها حتى من حاضرها الذي تحياه، فلا تقرأ الواقع إلا بما لو أن: «التراث العربي الإسلامي يغلفنا تغليفا»[37]. بل الأنكى من ذلك، أنها صارت تستسلم له الاستسلام كله، وذلك إن على مستوى الوعي أو اللا وعي. وبالتبع، ما عاد هذا التراث هو «بقية» ثقافة الماضي، بل استحال هو «تمام» هذه الثقافة و«كلية»: هو العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات. وهو بالجملة، الشأن «المعرفي والأيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية»[38]. وما كان التراث «حاصل الممكنات التي تحققت» وحسب، بل هو يعني كذلك «حاصل الممكنات التي لم تتحقق والتي يمكن أن تتحقق».

ثانيا: ما هي الثقافة العربية المعاصرة إن لم تكن هي التراث نفسه؟ لئن أنت بادرت إلى هذه الثقافة فنزعت منها التراث ما ظفرت بشيء ولا بطائل، بل صارت هي كالهباء في الكوة إن فتش لم يوجد بشيء! فقد تحصل مما تقدم، أنا إذا ما نحن سحبنا التراث ووضعناه جانبا، فإنه لا يبقى هناك شيء يسمى «الثقافة العربية». فتفهم ذلك.

ثالثا: يعتقد الأستاذ محمد عابد الجابري اعتقادا جازما بأن الثقافة، أيا كانت عربية أو غير عربية، لا يمكن أن تتجدد إلا من داخلها. ولئن هو حق إمكان أن يقع التجديد الثقافي بتأثير عوامل خارجية، إلا أنه يحق، من هذه الجهة ذاتها، أنه ما كان قط من شأن التأثيرات الخارجية أن تنشئ ثقافة أصيلة حقة. وإذا ما هي ساعدت آليات هذه الثقافة الغيرية فإنها قد تسعفنا في «تجديد» ثقافتنا ونظرتنا إلى تراثنا فحسب لا غير.

والحاصل من جميع ما تقدم، أن «مسألة الثقافة العربية»، إن هي فتشت وجدت أنها، على التحقيق، منذ عصر التدوين إلى عهدنا هذا الذي نحن عليه، هي «مسألة التراث»، أو بالأحرى مسألة أن الحركة داخل الثقافة لا تتجسم في إنتاج جديد، وإنما في إعادة إنتاج القديم؛ أي الاستنامة إلى التقليد. مما تأدى إلى سيادة ما سماه الأستاذ «الفهم التراثي للتراث»، وأن لا محيد من الخوض مع التراثيين في التراث، وذلك بغاية تجديد النظر إليه. ذلك أن: «تجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، إذا هو أراد الارتباط بهذه الثقافة والعمل على خدمتها. وعندما يتعلق الأمر بفكر شعب أو أمة فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة، إلا بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها»[39].

وما فتئ محمد عابد الجابري يسجل أننا نحيا «عصر نهضة عربية». إلا أنه لا يرى هذه النهضة إلا وهي ناهضة على التراث: «إننا سنبقى نتحرك داخل تراثنا بوصفه تراثا. وأعتقد أن شيئا من «النفي» أو «الغربة» لن يترتب عن ذلك (...)»[140]. والحال أن «النهضة لا تنطلق من فراغ بل لا بد فيها من الانتظام في تراث. والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي. تراث «الغير» صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضره، ضروري لنا فعلا، ولكن لا كـ «تراث» نندمج فيه ونذوب في دروبه ومنعرجاته، بل كمكتسبات إنسانية، علمية ومنهجية، متجددة ومتطورة، لا بد لنا منها في عملية الانتظام الواعي العقلاني النقدي في تراثنا. إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولا إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معا»[141]. وبهذا فإنه «ما لم نؤسس ماضينا تأسيسا عقلانيا فلن نستطيع أن نؤسس حاضرا ولا مستقبلا بصورة معقولة»[142].

والآن إذ أُسست «مشروعية» التعامل مع التراث، فإن يطرح «حيثيات» هذا التعامل:

يرفض الجابري الانصراف بالكلية إلى التراث، كما يرفض الانسلال عنه بالكلية. فمن جهة أولى، يؤكد أنه: «من الناحية المبدئية لا يمكن تبني التراث ككل لأنه ينتمي إلى الماضي، ولأن العناصر المقومة للماضي لا توجد كلها في الحاضر، وليس من الضروري أن يكون حضورها في المستقبل هو نفس حضورها في الحاضر»[143]. وإن لمن شأن أولئك الذين يفكرون في حاضر ومآل الأمة العربية بدءا من الماضي العربي الإسلامي، أنهم، على التحقيق، «يعيشون المستقبل في التراث». وإن الجابري ليعجب لمثل هؤلاء الذين يدعون أنهم يكتشفون في كل يوم في هذا التراث «كل علوم الغرب وكل تقدمه»، وذلك دونما أن «يكلفوا أنفسهم مشقة تحديد مضمون هذا التراث، ولا حتى ربطه بالزمان والمكان»[144]. هؤلاء حقيقتهم أنهم «فريق يعيش المستقبل في ماضي العرب وتراثهم». ومن جهة ثانية، يرفض الجابري موقف ذاك الفريق من المفكرين الذي يدعو إلى الانسلال بالكلية عن التراث. إذ التراث عنده، شئنا ذاك أم أبيناه، «مقوم» أساسي من مقومات الحاضر. وإن «تغيير» الحاضر لا يعني البدء من «الصفر». وهل هناك بداية من الصفر في أي مجال من المجالات؟ فقد استحال ما رامه هؤلاء. ولئن هو كان الفريق الأول يعيش المستقبل في ماضي العرب القديم وأمجاده المفترضة، فإن هذا الفريق «يعيش المستقبل في تراث الغرب وفلسفته». والحال أن هؤلاء «الذين يلغون التراث، هكذا بجرة قلم أو بشطحة فكرية، واهمون، لأن إلغاء التراث لا يمكن أن يتم إلا بتحقيقه. والذين يطالبون بتحقيق التراث، هكذا بجرة قلم أو بموعظة حسنة واهمون أيضا، لأن تحقيق التراث لا يتم إلا بإلغائه»[145]. والحق الذي ينبغي أن يعلم، هو أن كلا الفريقين يحيا على «وعي مقلوب» أو «وعي مغترب»: وعي التراثيين المؤسس على «الاغتراب» الذي يقرأ في التراث العربي كل إيجابيات الحضارة الغربية الحديثة من علوم وتقنيات ومؤسسات سياسية واجتماعية، ووعي الحداثيين المؤسس على «الاغتراب» الرافض للتراث نتيجة الاستلاب الثقافي الحضاري الذي رسخه فينا الغرب المتقدم والمستعمر[146]. يبقى أن المسألة المطروحة علينا هي:

«كيف نصحح هذا الوعي؟» أو «كيف نقوم إعوجاجه؟».

لا شيء أقوم من القراءة النقدية العقلانية الاستملاكية للتراث التي هي وحدها من شأنها أن تجيب عن السؤال: «كيف نتعامل مع تراثنا بموضوعية ومعقولية؟» «بمعقولية»: أي بطريقة تجعله «معاصرا» لنا كل المعاصرة، وذلك عن طريق «وصله» بنا. «بموضوعية»: أي بجعله معاصرا لنفسه، بما يقتضي فصله عنا[147]. وإن هذا الأمر لن يتحقق إلا بإجراء «حوار نقدي» و«حوار عقلاني» مع التراث. وهو حوار يقودنا لا محالة إلى ملاحظة أنه: «لاشك أن في هذا المجموع التراثي عناصر قابلة للحياة والتطوير، وأخرى انتهى أمرها بانتهاء لحظتها في سلسلة التطور. إن التراث خزان للأفكار والرؤى والتصورات تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرها أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم. لا بد إذن من الاختيار. ومعيار الاختيار هو دائما اهتمامات الحاضر والتطلعات المستقبلية»[148].

لقد بنى الأستاذ محمد عابد الجابري معظم إنتاجه الفكري على «الدراسات التراثية»، وانطلق هو من إشكالية أساسية ظلت تشكل، على الدوام، لحمة أعماله الفكرية، المتقدم منها والمتأخر، وسداها لما يفوق ربع قرن من الزمن؛ وهي: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية و(الليبرالية) في تراثه، ويوظفها توظيفا جديدا في الاتجاه نفسه الذي وظفت فيه، أول مرة، اتجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد (مدينة) العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديموقراطية والاشتراكية؟»[149]

ولتحقيق هذه البغية ميز الجابري بين جانبين اثنين من التراث: هما «الجانب المعرفي» و«الجانب الأيديولوجي»[150]. تعلق «الجانب المعرفي»، عنده، بأمر «المادة المعرفية» المشكلة من المضامين والمفاهيم والتصورات والمنطلقات والمناهج والرؤى، بينما ارتبط «الجانب الأيديولوجي» بشأن «المطامح السياسية والاجتماعية»: أي بوظائف التراث السياسية والاجتماعية. وبما أن الجابري قام يميز في الخطاب التراثي بين «الشأن الإبستمولوجي = المعرفي» و«الأمر الأيديولوجي = السياسي». معتبرا أن من دأب الأول أن «يموت» مع مر الزمان، وأن أمر الثاني أنه يظل «حيا لا يموت». فإنه انتهى إلى أن الوقوف على المضامين الأيديولوجية. التي تثبت وحدها حضورها في التاريخ الفعلي. من شأنه وحده دون سواه أن يمكننا من العثور على «جديد الفكر الإسلامي»[151]. ولقد وجد الأستاذ الجابري ضالته، بداية، في تيار الفلسفة المغربية الأندلسية، ثم ما لبث أن تعلق، بأشد تعلق يكون وأشغفه، بابن رشد وما أسماه «العقلانية الرشدية» و«الواقعية المتفتحة المستقبلية»[152]، التي انبنت عليها فلسفته. ويتبدى هذا المشروع الإحيائي واضحا بأجل وضوح في تلك الصلة «الحميمية» التي أقامها الأستاذ الجابري مع ابن رشد الفيلسوف الحكيم لما يفوق الثلاثة عقود من الزمن. أعني الدعوة إلى «استعادة ابن رشد» وإلى «إعادة بناء فكره واستلهام روحه». وهو

مشروع عبر عنه الجابري بخير تعبير يكون في عبارته التي أطلقها سنة ١٩٩٧: «في حاجتنا إلى ابن رشد». وذلك لما هو طالب بإعادة الاعتبار إلى هذا المفكر الذي يكاد يكون مهمشا نسيا منسيا في ثقافتنا، بالرغم من أنه شكل «النقطة المضيئة من تراثنا». وليست تعني هذه الاستعادة استعادة «المادة المعرفية» التي بنى عليها ابن رشد فكره. إذ هذه المادة ماتت بفعل عوادي الزمن، ومن شأن المواد المعرفية أن تموت مهما هي صمدت. غير أن من شأن الروح أن تظل دوما حية: نعني «روح فكره النقدي العقلاني». ذلك أن فكر ابن رشد. إذا ما نحن أردنا الإيجاز. إنما هو العبارة الكاملة، في التراث العربي كله، عن «النزعة العقلانية» و«الروح النقدية»، بلا مدافعة أو منازعة، لا أحد بزه في هذا ولا ينبغي له. فقد تحقق بهذا أن الحاجة الحداثية اليوم إلى ابن رشد إنما هي حاجة إلى «استعادة هذه النقطة المضيئة من تراثنا»: بما هو أفاد «استلهام عقلانيته النقدية وطريقة معالجته لقضايا عصره الفكرية». استلهام المعاني. الروح - لا الأواني - المواد العلمية.

لا ولا تعني «استعادة ابن رشد» هذه التي رامها الجابري أن نجد عنده «حلولا فكرية أو نظرية أو أيديولوجية»، إنما ابن رشد الروح. فلا يمكن استعادة «مفتي الحلول» المتوهم هذا وإنما «الروح النقدية» هي التي ينبغي أن تتحقق لها «الاستعادة»: نعني «الروح النقدية العقلانية»، وذلك سواء في التعامل مع الدين تعاملا عقلانيا، وفي معاملة الاختلاف المذهبي واللاهوتي مخالفة نقدية تسامحية، وفي التعامل مع السلطة الحاكمة معاملة المراقبة والمحاسبة والمطالبة بالعدالة الاجتماعية... وبهذا اتخذت نزعة الأستاذ الجابري التراثية منحى الإحياء الانتقائي بحيث توخت هي توظيف «الجوانب المشرقة» في التراث انطلاقا من «أعلى مرتبة وقف به التقدم»[١٥٣] (يعني مرتبة العقلانية الرشدية)، كما طمحت هي بذلك إلى «تحديث الأصالة» و«تأصيل الحداثة»[١٥٤]. وذلك بترويح الأصالة بروح الحداثة وتأصيل الحداثة بروح التراث.

«استملاك» يقود إلى «تحرر»: هو ذا مشروع قراءة الجابري للتراث الذي يعبر عنه بلفظي «الوصل» و«الفصل». فما كان التراث «صندوق عجائب» لنصله بنا كل الوصل، وإنما هو «خزان إمكان». ولئن كنا من التراث نستملي، فإن علينا أن نكون من التراث نستلهم: «إن تعاملنا مع التراث يجب أن يمر في آن واحد بلحظتين متلازمتين: لحظة الفصل ولحظة الوصل: أن نفصل عنا هذا التراث ونضعه في مكانه التاريخي وننتقده ونرتبه في نظام الحياة التي عاشها، ولكن أيضا نعيده كشيء لنا»[١٥٥]. تلك آليات التعامل مع التراث: بالاستيعاب والفهم والانتقاد والحوار والترتيب التاريخي... وهي مردها عند آخر البحث إلى السؤال المجمل: «كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟»[١٥٦]. أي كيف نحقق الاستقلال التاريخي إيجابيا؟ إلا أن الجابري يتنبه إلى أن جل ما كتبه في التراث كان يتم بوفق

منطق «الفصل» وأن «الوصل» ظل دوما «وعدا» أو «مشروعا» لم يتحقق لحد الآن: كيف نفيد من ابن رشد «الآن» و«هنا» مثلا؟ هذا مع تقدم العلم أن خصوم الجابري ناقشوا أمر «الوصل» مناقشة مبدئية مستفيضة كأنه أمر متحقق، مع أنهم ما ناقشوا سوى «وعد» أو «نوايا»! يقول الجابري: «عندما استعدت في يوم من الأيام الأخيرة هذه القضية، قضية الفصل والوصل، تبين لي أن المسألة لا تخص منهجية التعامل مع النص وحده، لقد بدأت أشعر، بل أنا واع فعلا، بأن ما قمت به لحد الآن يندرج كله في لحظة «الفصل»! أما لحظة «الوصل» فلم أبدأ فيها بعد». معنى هذا أن سؤال الاستقلال التاريخي الذي وجه مشروع الجابري واستفتح أنظاره ما عاد سؤالا أوليا وإنما «أصبح الآن هو الأخير؛ أي أصبح فقط مشروعا»[157].

٣- علي أومليل «الحداثة الديموقراطية»

نحو «فكر عربي حداثي ديموقراطي»

يتميز فكر الأستاذ علي أومليل بجمعه بين القول والفعل. ذلك أن نضاله الطويل في مضمار حقوق الإنسان. ترؤسه للجمعية المغربية لحقوق الإنسان (١٩٨١-١٩٨٦)، وترؤسه المنظمة المغربية لحقوق الإنسان (١٩٩٠-١٩٩٢)، وعضويته لمجلس أمناء المنظمة العربية لحقوق الإنسان... جعله لا يتحدث عن «الحداثة» هكذا مجردة، وإنما موصولة بالديموقراطية وبالمجتمع المدني وبحقوق الإنسان... إذ لطالما أنشأ القول - المرفق بالفعل - عن «أصول الفكر الديموقراطي»، وعن «مبادئ حقوق الإنسان»، وعن «قيم الحداثة» موصولة لا مفصولة، ولطالما هو ربط بأشد ما يكون الربط بين «التقدم الاجتماعي» و«التنمية الديموقراطية» و«الحداثة السياسية» ربط «تجادل» لا ربط «تضايف»، ولشد ما هو أوثق الصلة بين «الديموقراطيين» و«المؤمنين بحقوق الإنسان» و«دعاة الحداثة» صلة «رتق» لا صلة «فتق». فالدعوة عنده إلى مبادئ «الديموقراطية» و«حقوق الإنسان» و«الحداثة» شأن واحد لا فرق. ولذلك عادة ما كان لا يكتفي بالحديث عن «الحداثة» بل يرفقها بالكلام عن «الحداثة الديموقراطية» وعن «الفكر العربي الحداثي الديموقراطي»[158].

١- مفهوم «الحداثة» في فكر علي أومليل: المعاني والأواني

الغالب على مفهوم «الحداثة» عند الأستاذ علي أومليل ألا يظهر إلا بالسلب. وذلك لا بمعنى ما ليست الحداثة تعني إياه - التقليد أو القدامة. وإنما بمعنى، **أولا**، ما سعى العرب المحدثون إلى تحقيقه تحقيقا جزئيا - الحداثة السياسية ومعالمها من دستور وقانون وبرلمان وديموقراطية - أي الحداثة المرجوة. وبمعنى، **ثانيا**، ما لم يهتم العرب به ولا هم راعوه حق رعايته - الحداثة الاقتصادية والاجتماعية...، والحال أن لفظة «الحداثة»

تخترق كتابات علي أومليل بكاملها اختراقا. وهي ترد على ضربين من الورود: ورود مجرد مهمل - «الحداثة»[59] - وورود مقيد منتسب. «الحداثة السياسية»[60]، و«الحداثة الاقتصادية»، و«الحداثة الاجتماعية»، و«الحداثة الثقافية»[61]. على أن الغالب عليه أن ترد اللفظة مقرونة بالاقتصاد أو الاجتماع أو الثقافة. مما دل هو على «تشخص» المفهوم عنده لا على «تجرده». وليست تتحدد «الحداثة» عند الأستاذ أومليل التحديد المباشر، اللهم إلا فيما ندر وبضرب من الاقتضاب شديد. ومما ندر أن نعثر عليه عنده هذا القول في «الحداثة» قولا على الوجه المجمل دون المفصل: «إن الحداثة عملية متكاملة، فهي اكتساب معرفة متقدمة، ورفع مستوى المهارات واستيعاب التكنولوجيا المتطورة، وإنتاجية منافسة، إلا أنها أيضا حداثة سياسية ديموقراطية»[62].

بيد أن قرن الحداثة بالمسألة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وهي مسائل ملحة في واقع العرب الحاضر. لا يمنع أومليل من استشكال أمرها. وهو لا يستشكل أمرها في واقع الغرب. اللهم إلا فيما ندر. وإنما هو يستشكل أمرها في واقع العرب اليوم. إذ إنه، شأن العروي، يؤكد أننا فيما يتعلق بمسألة «الحداثة». أو ما يسميه تارة «قضية الحداثة»[63]، وتارة أخرى «إشكالية الحداثة»[64]. ما كنا بدعا بين الأمم.

والحال أن هذه المقارنة قادته إلى تجلية أمر «مفارقات الحداثة»، التي تنشأ عند نخبة مثقفة تعي «تخلف» بلدها التاريخي عن اللحاق بركب الدول التي حققت حداثتها. وهي عنده في عداد الأربع:

أولها؛ عادة ما تصير الحداثة في أذهان الدول المتأخرة تاريخيا عن ركب الحداثة الأوروبية الطلائعية مجرد «صورة في الفكر المجرد». ما يسميه العروي «طوبى» ويسميه أومليل «أيديولوجيا»؛ بمعنى الجمع بين «الرغبة» (الطموح إلى الحداثة) و«الواقع» (التخلف الحادث). وليست «واقعا تحقق في تنظيم واقع الاقتصاد والاجتماع والسياسة». هذه حال خبرها الألمان بالأمس ونحن خابروها اليوم، ولا عجب. فما كنا بين الأمم متفردين.

ثانيها؛ غالبا ما تشهد حال الدول المتخلفة على «ثقل» التقليد الذي يعارض «جاذبية» الحداثة. إذ لا تكون الحداثة آنها من القوة ولا يكون لها من الأيدي ما يقدرها الاقتدار على أن تستمد شرعيتها من ذاتها وتستقوي بنفسها على منافسها الاستقواء، وإنما هي تضطر الاضطرار إلى إحداث «تسويات مع الماضي» و«ترضيات» و«مساومات» و«مفاوضات». مما تنجم عنه «تنازلات» و«تثاقلات»... حتى لو تمت هي باسم «جدلية التجاوز». هذه أيضا حال خبرها الألمان وما كنا لهم بمخالفين.

ثالثها؛ في زمن التخلف عن ركب الحداثة عادة ما يحدث أن يقع الانفصام بين «واقع الحال». التخلف المعيش. و«متعلق الآمال». الحداثة المرجوة. والأمر أوضح ما يكون عند المثقفين «الحداثيين» و«ما بعد الحداثيين» في زمن التخلف. فهؤلاء تتضخم ذاتيتهم التضخم

الذي يفصمهم عن واقع لا يتحكمون فيه، فيحدث آنها أن «تقوم مداولتهم الوهم مقام تحكمهم في مجرى الأمور». وذاك أمر شاهد على حال انفصام غريب.

رابعها: يحدث آنها - والوضع وضع مفارقة - أن يحتمي المترسلون والأدباء والفنانون بمملكة «الإستاطيقا» ويلوذون بالتعبير الفني الجمالي، جاعلين منه ما به تستعلم الحداثة وتستعرف...

هذه كلها، في رأي علي أومليل، «أوضاع مفارقة». وهي أوضاع تعيشها الحداثة العربية بكل مخاضاتها ومآسيها مثلما عاشها قبلنا الألمان[١٦٥].

هذا، ولقد تنبه علي أومليل مبكرا إلى أن «الحداثة» لا تعني «الأواني» وحدها، وإنما تفيد كذلك «المعاني» الثاوية خلف تلك المعاني والقيم الراكنة وراء الآليات.

أ - أواني الحداثة

إناءان اثنان من أواني مؤسسات الحداثة أولاهما علي أومليل أشد العناية: مؤسسة «المجتمع المدني» ومؤسسة «الدولة الوطنية».

من جهة أولى، عادة ما قابل أومليل بين «المجتمع الحديث» و«المجتمع التقليدي» أو «المجتمع القديم». والحداثة عنده هي بنت الطبقة التي «أقامت» المجتمع المدني، وهي التي «فصلت مجتمعها تماما عن الماضي»: أي أحدثت القطيعة مع «المجتمع الإقطاعي». وقد أفلحت في إقامة هذا المجتمع بالتخلي عن فكرتين وجهتا المجتمع القدامي وتحكمتا فيه: فكرة «التعالي» وفكرة «المعيارية».

من جهة، كان القدماء يعتقدون - على خلاف المحدثين - أنه لا يجوز بأي حال من الأحوال أن يعد «المجتمع» «مصدر» و«منبع» و«منشأ» قواعد تنظيمه، بحيث تكون قواعد إدارته وإيالته من عندياته: أي تكون محايثة له نابعة منه مباطنة له ملازمة.

وقد ثبت للمجتمع الحداثي سمة ما كانت هي موجودة في المجتمع التقليدي، هي سمة «التعدد» وما يتبعه من الإقرار به وحسن تدبيره وحفظ حقوق الأقليات. أما المجتمعات القدامية فكانت مجتمعات «الوحدة» التي غالبا ما فرضت بالنار والحديد. وحتى لئن اضطرت المجتمعات التقليدية إلى الاعتراف بالاختلاف، فإن الاختلاف الجوهري عندها كان هو «الاختلاف الديني» أكثر مما كان هو الاختلاف اللغوي أو العرقي أو اختلاف العوائد أو طرق المعاش[١٦٦].

وسمة أخرى من سمات المجتمع الحديث، إذا ما قورن بالمجتمع القديم، أن الأول صار مجتمع «الرأي العام» وأن الثاني كان مجتمع «العوام»، إذ ما كانت فيه «العامة» معترفا بها، وذلك على خلاف ما هو شأن «الشعب» اليوم مثلا. ولهذا البون دُمغ المجتمع القدامي بصفة «الاستبداد»، بينما تحلى الثاني بخلة «الديموقراطية».

وقد ترتب عن مجتمع هذا شأنه أن ما عاد هو ضعيفا وإنما هو صار قويا. وذاك أساس

نهض عليه المجتمع المدني بمعناه المخصوص؛ أي بوصفه «مجتمعا مدنيا متطورا ومنتجا» لا يشكل «عالة على المجتمع»، وإنما أساسه اللعبة الديموقراطية المشتركة بين المنظمات السياسية والنقابية والمهنية من جهة والدولة من جهة أخرى، وذلك في إطار «مؤسسات متعاقد عليها». والحال أنه في مجتمع هذا شأنه فإنه «حتى النقابات وأحزاب المعارضة تجد أنها تستطيع أن تتطور وتحقق مطالبها داخل هذه المؤسسات التي تفسح المجال لتداول السلطة»[167]. هذا ويعدد أومليل سمات «المجتمع المدني» فيجده قائما على مبادئ ثلاثة: ارتباط أفراده ارتباط مصالح لا ارتباط دم أو طوائف، وقيامه على مبدأ المشاركة لا على مبدأ الإقصاء أو الاستثناء، واتفاق أهله على التراضي حول الأهداف البعيدة[168].

والحق أن لا وجود لمجتمع مدني «حقيقي» إلا بدولة وطنية «مستقلة»[169]. وعادة ما تحدث علي أومليل عن «الدولة الوطنية» بوصفها أحد معالم ومؤسسات الحداثة، مضيفا إليها وصف «الحديثة» بقوله: «الدولة الوطنية الحديثة» أو «الدولة الحديثة»، وراقما «الدولة الحديثة (أو الوطنية)». وعنده أن هذه الدولة - مثلما هو المجتمع المدني - وليدة العصور الحديثة: «إن الدولة الوطنية حديثة النشأة نسبيا، ظهرت مع بداية العصور الحديثة في بلدان كإسبانيا وفرنسا وإنجلترا (...)»[170]. فإذن، كل القرائن دلت على أن «تطور الدولة الوطنية [إنما تم] مع بدايات العصور الحديثة»[171]. وفي العالم العربي لم يتم الانتقال - وما زال لم يتم بعد كما ينبغي - بيسر - إذ كانت «الدولة التقليدية» - وهو التعبير الذي يقابل به أومليل رسم «الدولة الحديثة» - فالدولة الحديثة صار المطلوب منها أن تنهض بوظيفة «الكفالة العامة» لأفراد المجتمع. وإذ لم تكن الأولى مطالبة بتعميم المرافق والخدمات والمصالح، صارت الثانية مطالبة بذلك؛ أي بات المطلوب منها أن تصير شاملة الحضور في المجتمع فعالة. يقول أومليل: «إن ما يميز الدولة الحديثة عن الدولة التقليدية هو تغلغلها داخل المجتمع، وتوسيع قاعدة الفئات المرتبطة بها. وإن الدولة الحديثة أصبحت حاضرة حضورا شاملا في حياة الناس، وذلك باتساع المجال العمومي على حساب الحياة الشخصية من جهة، والروابط والتنظيمات الجماعية للمجتمع التقليدي وما كانت توفره للأفراد من حماية وتعاضد من جهة ثانية. إن تفكيك الروابط الجماعية التقليدية التي كانت تؤطر حياة الأفراد والجماعات صيرهم أكثر فأكثر عالة على الدولة»[172]. فمن سمات الدولة الحديثة الثابتة لها إذن أنها تكتسح الوحدات الاجتماعية والتجمعية التقليدية وتفككها وتحل محلها مؤسسات مهيكلة منظمة: شأن الدستور والهيئات المنتخبة والأحزاب...، وتقوم تنظيمات ومؤسسات الدولة الحديثة هذه على تعاقد بين مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات، والمبدأ هو الفرد المواطن الذي يدعى إلى استفتاء أو انتخاب. والأحزاب والنقابات والجمعيات هي أيضا تعاقد بين أفراد على أهدافها ووسائلها وقانونها الأساسي، لا على

أساس انتماء عرقي أو ديني أو قبلي، وذلك على خلاف بنيات المجتمع التقليدي، والتي هي سابقة على الفرد، فهو لا يختار عشيرته أو طائفته[١٧٣].

ب - قيم الحداثة

خلف هذه «الأواني» - أو المؤسسات - تكمن «المعاني» أو «القيم»؛ أي «المنطق الذي أسست عليه الحداثة». والحال أن الناظر في أعمال علي أومليل يستطيع أن «يؤلف» منها «توليفة» حول المفاهيم التي نهضت عليها الحداثة. منها: «العقلانية»، وهي تنحل عنده إلى عقلانية طبيعته من جهة، وعقلانية اجتماعية واقتصادية وسياسية من جهة أخرى. ثمة إذن «المفهوم الحديث للعقل» سواء في مجال «العلم» أو «الأخلاق» أو «السياسة». ها هو العقل الحديث يتنشأ ويتخلق في صلته بمفهوم جديد للطبيعة. ما عادت الطبيعة تابعة - أصلها مفهوم «الخلق» الذي عليه تتأصل - بل باتت هي مستقلة؛ أي صارت لا تبني عليها «موضوعية المعرفة» و«دقة القوانين» وحسب، وإنما أيضا استحالت هي «خلاقة» وليست «مخلوقة».

إن العقل إذ انطلق على عهد الحداثة صار لا يوقفه موقف. ها هو الآن يتجاوز النظر في أمر الطبيعة إلى النظر في شأن الإنسان وعوائده وسننه[١٧٤].

وقد تعلق بسمة «العاقلية»، هذه أن تم إطلاق عنصر «الإبداع» من قمقمه الذي حبس فيه طوال زمن القدامة. إنما الحداثة «الإبداع»، وإنما «البدعية» سمتها الدالة. ههنا بعد تحقيق النقلة من مجال المعرفة إلى مجال الأخلاق والسياسة، ههنا تحققت النقلة من جديد إلى مجال الجماليات. ولهذا قال علي أومليل: إن الإستاطيقا «مظهر أساسي من مظاهر الحداثة». وما زالت الحداثة تعني الإبداع حتى كاد لفظ «حديث» أو «عصري» يصير حكرا على الدلالة الإستاطيقية. ههنا التفاعل بين العقلانية الطبيعية والاجتماعية من جهة والبدعية الجمالية والفكرية من جهة أخرى. وهذا التفاعل وجد وجهه المعبر عنه في مفهوم «المثقف» الحديث بوسمه «حامل وعي بالحداثة وداعية إليها»، أو بوصفه «حاملا للحداثة وصانعا للوعي الممهد للتغيير نحو التقدم»؛ أي بصفته «حاملا الحداثة، ومجددا الصناعة، وداعية إلى التغيير»؛ أو بوسمه «داعية للتحديث وحاملا للحداثة الثقافية»[١٧٥]. يقول علي أومليل: «صار المثقف إذن حاملا الحداثة، داعيا إليها، ابتداء من صناعته هو، أي لا بد من أن يعبر تعبير العصر في ما ينتج، سواء من حيث المضمون الثقافي لخطابه، أو لفنه، أو من حيث الشكل الذي يصوغ به فكره ووجدانه. ولكنه أيضا داعية إلى التغيير الاجتماعي والسياسي في اتجاه تحديث بنية العلاقات الاجتماعية والنظام السياسي (...). إن وعي الكاتب بذاته وبدوره بوصفه حاملا التحديث وداعية إليه، ابتداء من تحديث فنه، هو في مضمونه وشكله، وأيضا في وعيه بكونه حاملا «رسالة» في التغيير الاجتماعي والسياسي، هو وعي وليد العصور الحديثة»[١٧٦].

ثانية سمات الحداثة التي يفرد لها الأستاذ علي أومليل قولا هي سمة «الحرية». إنما

الحرية فكرة حداثية، لا «الحرية المجردة»، موضوع المناظرات اللاهوتية (الجبر والاختيار) أو الفلسفة السياسية الكلاسيكية (الحرية الانعزالية المثالية)، وإنما «الحرية بمعناها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي»؛ عنينا «مبدأ الحرية كقيمة فردية يترتب عليها نظام من العلاقات المدنية والاقتصادية والسياسية». والسبب في إفراد أومليل هذا الفهم بالتخصيص هو الخلط الذي عادة ما يحدث في أذهان الناس بين «الحرية الميتافيزيقية» و«الحرية الموضوعية»، فيحدث أن يلفوا الحرية في عهد ما كانت فيه حرية على التحقيق: عهد القدامة. والحق أنه «لا يستطيع أحد أن يثبت أن هذا المبدأ [مبدأ الحرية الحقة] بهذه الدلالة قد عرفه الأسلاف، ولا أدل على ذلك من ردود الفعل السلبية التي ووجه بها هذا المبدأ من قبل الكتاب الإسلاميين المحدثين أول ما عرفوه في القرن الماضي»(١٧٧). هذه الحرية الدينية مثلا: «قد اقتضت ذهنية ربما لم توجد قبل العصور الحديثة، وترجع إلى ما أسفرت عنه الحروب الدينية الدموية الطويلة التي عرفتها أوروبا طوال القرن السادس عشر، على أثرها استقر القوم على تسوية عامة، فبرز التسامح كقيمة قبلتها الذهنية وضمنته أعراف «التسامح» وقبلت «الحرية الدينية» قبولا عاما ضمنته أعراف ودساتير وقوانين وأوفاق دولية»(١٧٨).

والحال أنه ما عادت الحرية عرفا وإنما هي تجسدت في شرعة هي الشرعة العالمية لحقوق الإنسان. وهكذا بعدما لم يكن تفكير القدامين من الفقهاء لينصب على الإنسان من حيث هو إنسان ذو حقوق (...)، - أي ما صارت هذه الحقوق حقوقا للإنسان بما هو إنسان - ما استحالت هذه الحقوق كونية عالمية، على التحقيق، إلا على عهد الحداثة(١٧٩). وبهذا صرنا أمام حقوق مترتبة عن مبدأ «الحرية» الحداثي شأن حرية الرأي والتعبير والحق في التعليم والصحة والشغل.

٢ - نحن والتراث

ينفي أومليل أن يكون ماضي العرب قد شهد على الحداثة، وينبه إلى ما اعتور صورة الحداثة لدى عرب الحاضر من ابتسار وتجزيء وقلق عبارة وتشوش. وهكذا، فإنه عادة ما ينفي أن يكون التراث قد «تضمن» الحداثة أو «وشى» بها أو «مهد» لها، منبها إيانا في غير مرة إلى الحقيقة التالية: «إني لا أعتبر التراث منجما استخرج منه معادن نفيسة تصلح للتبادل النافع في عالم اليوم. إن إحياء التراث لكي نحيا به اليوم هي قضية التراثيين وليست قضيتي»(١٨٠). والحال أنه لا أدل على مذهب أومليل هذا في استبعاد استلهام التراث بغاية تحديث الفكر والمجتمع العربيين من أنه اعتاد عند تناول كل قضية من قضايا العرب أن يطرح السؤال: وما عسانا أن نفيد من التراث في هذه المسألة؟ وكان جوابه في كل المسائل التي طرحها بالنفي:

وهكذا ففي كتابه «شرعية الاختلاف» طرح السؤال: «إن السؤال المركزي الذي دار عليه هذا

البحث هو التالي: إننا ونحن ندعو اليوم إلى إرساء الحق في الاختلاف، كحق من حقوق الإنسان، وكأساس للنظام الديموقراطي، فإلى أي حد نستطيع أن نجد في ميراثنا الثقافي سندا لهذه الدعوة؟»[181]، وحين طرح هو مسألة «دور المثقف» وقضية «الالتزام»، فإنه تساءل: «ما هو السند الذاتي للمثقف العربي في تراثه الثقافي حين يدعي لنفسه دورا أو حين يطمح إليه؟»[182]. وقال في موضع آخر: «إلى هنا، وطوال هذه الفصول السابقة، كان السؤال الذي يتخللها هو التالي: إن الدعوى التي يدعيها المثقف العربي اليوم. من أن له رسالة، ومن أن المنتظر منه هو أن يغير واقعه بأفكاره، الأمر الذي يفترض [أن] له مكانة في المجتمع، أي أن هناك سلطة ثقافية متميزة من غيرها من السلطات. هل يستطيع أن يجد لدعواه هاته سندا في تراثه، أي في الماضي الذي ورثه عن أسلافه من مداولي الثقافة العالمة بأصنافها: فقهاء ومتكلمين وفلاسفة وأدباء؟ أم أن هذه دعوى جديدة تسعى إلى إنجاز دور ينبغي على مثقفينا اليوم أن يكونوا في مستواه، وإلى الاعتراف لهم بمكانة عليهم أن يستحقوها، وأنهم لن يمتلكوها إلا بتضحيات وصراع مرير؟»[183]، وحين طرح هو مسألة «الاختلاف» فإنه قال: «يتناول هذا الكتاب قضية الاختلاف: كيف كانت مواقف مفكرينا القدامى من الآخر المختلف أو المناقض؟ وكيف تعاملوا فكريا معه، وكيف جادلوه؟ وهل تحصل من هذا كله رصيد يمكن أن يسند دعوانا الآن إلى مشروعية الاختلاف في الرأي، وإلى ترسيخ قواعد الحوار وتقاليده؟»[184] متسائلا بذلك عما إذا كان [تراثنا الثقافي] مساعدا. أو عائقا. على تكوين عقلية قابلة بشرعية الاختلاف»[185].

وعن هذه الأسئلة كلها - على اختلاف مواضيعها التي عبرت عن مختلف اهتمامات مفكرنا - كان جوابه واحدا ووحيدا: ليس وراءنا سند من تراث نتعزز به ونستقوي فيما نحن نرومه من التأسيس لشرعية الاختلاف، وإيجاد سلطة للمثقف معنوية، وبناء مجتمع ديموقراطي... وهكذا ففيما خص مسألة «الحق في الاختلاف» أو «شرعيته» يجيب علي أومليل: «إن هناك مواقف في تراثنا (...) حصل فيها القبول بالرأي المختلف والمخالف، وأنتج مناظرات أغنت الفكر العربي، إلا أنها حالات قليلة طابعها الانقطاع. نعم، علينا أن نعيد الاعتبار لمثل هذه المواقف الفذة، وأن نحاول تفهم أسباب ظهورها وانقطاعها ونحن ندعو إلى إرساء تقاليد الحوار وحرية الرأي والتعبير. إلا أنه على الرغم من هذا كله علينا أن نسلم أيضا بأن هناك مبادئ وقيما فكرية وحقوقية جديدة لم يسبق لها نظير عند الأسلاف. فقد نعثر هنا أو هناك، فيما تركه هؤلاء، على أقوال مأثورة تدعو إلى التسامح، أو تشجع على إبداء الرأي، إلا أنها لم تكن ترجمة لواقع الأمور، ولا تدل على بنية عامة للتفكير»[186]. وفيما خص مسألة «الالتزام» و«دور المثقف» أجاب مثقفنا: «إن السلطة العلمية الوحيدة التي استقرت في تراثنا الثقافي هي سلطة الفقيه أو صاحب العلم الديني (...) من هنا التحدي الذي يواجه

الكاتب العربي اليوم، وهو يطمح إلى أن يؤسس سلطته الفكرية، ولا سيما إذا كان حاملا الحداثة الثقافية وداعيا إلى التحديث الاجتماعي والسياسي، إذ ليس وراءه سند من تراث يتعزز به، وليس أمامه سوى نضال طويل ومرير لتجديد العقل العام لكي يتقبل القيم الديموقراطية»[187]. وقس على ذلك مدى إمكان إفادة مفكري اليوم في مجال «السياسة» من مفكري الأمس: «إذا بدأنا من المفكرين العرب المحدثين وهم يفكرون سياسيا في قضية الدولة ومؤسساتها، فإننا نجد أن الرصيد الذي يلجأون إليه من الفكر السياسي العربي - الإسلامي القديم هو رصيد قليل، لا لأنهم تخلوا عنه عن قصد، وإنما لأنهم لم يجدوا فيه كبير فائدة. خاصة إذا كان التفكير في دولة مدنية هو المطلوب»[188]. ومثل لذلك أيضا بمسألة «الديموقراطية»؛ لا محالة أنت واجد آنها أن «النظام الديموقراطي كفلسفة وكمبادئ وقوانين وأعراف تؤسس علاقات اجتماعية وسياسية هو نظام حديث نسبيا. هناك طبعا في تراثنا بعض المبادئ والقيم الديموقراطية، ولكننا لا نستطيع أن نتحدث في تاريخ نظمنا السياسية عن نظام ديموقراطي بمعناه المحدد»[189].

ولئن تقرر بهذا أن جواب علي أومليل على إمكان «توظيف» أو «تحديث» أو «تحيين» التراث كان دوما بالسلب، فإن لذلك أسبابا منهجية. منها: أن ثمة ما يسميه «البنية العامة للتفكير» والتي تؤالف بين أفكار زمن ما وتخالفها عن أفكار زمن آخر. وهو يقصد بهذه العبارة أن للتراث بنيته الفكرية المخصوصة، وبالمثل للحداثة بنيتها المتفردة المميزة، ولا مساغ للمقايسة بينها والمقابسة. فإذن لزم احترام «منطق العصر في التفكير». فمنطق الحداثة غير منطق القدامة، وبنية الحداثة من غير جنس بنية التقليد. ولعل المناسبة الوحيدة التي تحدث فيها علي أومليل عن إمكان الحداثة في ماضي العرب كانت هي تجربة الموركسيين. إلا أنه سرعان ما أضاف أنها كانت حداثة مجهضة. فالحداثة الوحيدة التي كان من الممكن أن يعرفها العرب أجهضت في مهدها. لقد كانت فرصة العرب إلى الحداثة فرصة مضاعة. إذ عاصر الموركسيون التحولات الكبرى التي نشأت عنها حركة الحداثة وتخلقت (الكشوفات الجغرافية، انتشار الطباعة، حركة الإصلاح البروتستانتية، الحركة الإنسية الأوروبية وبدايات الفكر العلمي والفلسفي الحديث)، ومع ذلك ما أفادوا منها إفادة. ولهذا يطرح أومليل السؤال: «لماذا لم يفد الفكر الموريسكي من معاصرته لهذه التحولات، لاسيما أن بعض مثقفي الموركسيين على الأقل قد تحدثوا عنها؟»[190]. هنالك احتمالات كثيرة لهذا الإخفاق يجيلها أومليل في ذهنه: لربما كان السبب في ذلك أن صدى الحداثة الأولى كان باهتا في إسبانيا فلم يتبلغ به الموركسيون التبلغ، ولربما لأن قضية الموركسيين، وهم المضطهدون الذين كانوا يبحثون عن إنقاذ هويتهم، كانت أبعد من أن تعنى بكل هذه التحولات، ولربما ولربما... قلب الأمر من جميع وجوهه وراجعه فإن النتيجة واحدة: لربما كان من الممكن أن يكون الموركسيون هم السباقين إلى الاضطلاع بدور ريادي في عملية التحديث الثقافي

العربي، إلا أن هذا لم يحدث لأن الأرجح أن ذلك يعود إلى تعصب الإسبان واعتبار المورسكيين أنفسهم خارج العالم الثقافي الأوربي...

لكن، لماذا الاهتمام بالتراث وقد ثبت أنه لا يجدي في أمر الحداثة فتيلا؟

ما كان الاهتمام بالتراث عند أومليل بغاية إثبات «الإمكان»؛ أي إمكان توظيفه في عملية التحديث، وإنما بالضد من ذلك كان الاهتمام حادثا بغية إثبات «الحد»؛ أي حدود التراث. والحال أن ما كان يستحض أومليل على الاهتمام بالتراث هو سيادة ما يسميه «قراءة التراث بعقل تراثي». وهو نهج في القراءة يتغيا «إحياء التراث» بإلغاء المسافة بيننا وبينه، غير معتد بحكم «تغير الأزمان» و«تجدد القراءات». يقول أومليل عن متبعي هذا النهج في قراءة التراث: «التراث عندهم جوهر باق مستديم، لا تنال منه أعراض الزمان وتبدل أحوال المجتمعات. يعتقدون أن الحقيقة كامنة فيه، وأنها منذ أن حلت فيه تجردت عن الزمان. فالمقدس لا زماني، يخترق الزمان وأعراضه، فلا يمسه بتغيير يذكر. قراءتهم النص هي قراءة يريدونها أن تكون شرحا وحسب، فالمعنى قد تحدد وتجمد، فلا مجال لتعدد القراءات، أي تعدد المعنى. همهم الكبير هو ألا ينفلت الزمان وتبدل أحوال الإصلاح عندهم، فهو لا يأخذ الزمان بالحسبان، بل يسقط الماضي في المستقبل، ويعتبر أن المستقبل هو في الماضي، أو في حقبة من الماضي خارجة عن الزمان»[٩١]. والحال أن لدى هؤلاء «التراثيين بعقل تراثي»: «التراث جزيرتهم البدئية، يخشون المغامرة في بحار المعرفة والعقل لاكتشاف العوالم الجديدة (...) يلوكون معارف الموتى، يلتمسون عندهم المعرفة، ينفضون الغبار عن خرائطهم القديمة للاسترشاد بها في عالم تغيرت خرائطه. يصارعون لفرض سلطة التراث، لأنهم يستمدون منها سلطتهم المعرفية (...)»[٩٢]. أولئك أناس شأنهم أنهم «يقدسون التراث تقديسا»[٩٣].

وبالمقابل، يقف الأستاذ علي أومليل موقف الريبة ضد من سماهم بهذا الاسم المفارق: «التراثيون الحداثيون»؛ أي أولئك الذين يسقطون رغباتهم «التقدمية» على التراث، فيدعون العثور على الحداثة في القدامة، ويحاولون أن يوجدوا لأنفسهم في التراث فكرا «تقدميا» يزعمون أن بعض القدماء قد سبقوا إليه؛ وذلك شأن ادعائهم أن الغزالي سبق هيوم في نقده لمبدأ «السببية» مثلا[٩٤]. والحال عند أومليل أن هذه المقارنة باطلة لتباين نظامي التفكير القدامي والحداثي واختلاف الإشكالية: هذا الغزالي كانت الغاية من نقده مبدأ «السببية» التأكيد على فكرة «المعجزة»، أما هيوم فما كان قصده من ذلك إثبات معجزة، بل إبطال فكرة «فطرية» مبدأ «السببية» وإحلال مبدأ «التجربة» محل ما أبطله[٩٥]. وفي ذلك فارق لمن اعتبر.

والحال أن أومليل لا يريد تقديس التراث، ولا بالضد تدنيسه، وإنما كل غايته أنه يريد فحصه وتمحيصه. وتمحيصه يقتضي إجراء أمرين اثنين: **أولا**: عدم الوقوع في خطأ الحديث عن التراث كأنه «كل منسجم». إنما التراث «خليط»، وهو مستويات لا مستوى واحد: فلئن هو

كان هناك قد حدث تقدم في ميدان العلوم البحتة. وهذا الإقرار لا يعني أنها ما زالت صالحة اليوم. شأن الطب والكيمياء والفلك والدراسات اللغوية، فإن الفكر السياسي ظل دوما ضحلا هزيلا حتى بشهادة القدماء أنفسهم من أمثال ابن خلدون[١٩٦]. ثانيا: الاهتمام بما يسميه أومليل «تاريخية الأفكار»؛ وذلك بمعنى أن للأفكار التي احتوى عليها التراث زمنها الخاص، فلا مجال لإسقاطها على الحاضر، ولا مساغ للإعراض عن «تاريخية منطق الأفكار». والحق أنه لئن نحن أدركنا هذين الأمرين أدركنا آنها لماذا اهتم أومليل بالتراث. إنما «القدماء شكلوا بنية الفكر الموروث، وأي تجاوز لها يشترط معرفة جيدة بها، لذلك لا بد من معرفة أصول الفكر العربي التراثي حتى يمكن فحصه وتقويمه عن بينة، وأن يكون تجاوزه ممكنا»[١٩٧].

٣ - نحن والحداثة

عادة ما نبه علي أومليل إلى أن فهم عرب اليوم لفكر الحداثة كان فهما «تجزيئيا» و«ابتساريا» و«اقتطافيا» و«انتقائيا» و«قلقا» و«مشوشا». وقد بحث في أسباب هذا الأمر وأجال وعاود، فأوقفه نظره على ما وقف عليه العروي قبله: إن الفكر العربي. منذ القرن الماضي. يفكر في تحولات صنعها الغير. فهو بهذا «رد فعل» لا «فعل». وشتان ما بين فكر يفكر في تحولات صنعها بنفسه وتشهد مجتمعاته عليها، وفكر شأنه أنه يفكر فيما يصنعه الغير ويفعله. هذا مع تقدم العلم أن ثمة سنة مجرية لدى كل الأمم الحديثة مفادها أنه: «كلما تأخرت أمة عن ولوج باب الحداثة، فإنها تفتح عينيها على عالم باهت»[١٩٨]. ومن هنا منشأ التشوش الذي أصاب الفكر العربي[١٩٩]. وفكر هذه حقيقته من شأنه أن يشكل ما أسماه العروي «أدلوجة»؛ وذلك بمعنيين: **الأول** أن الفكر العربي إنما حقيقته التي ينبغي أن تعلم أنه «تفكير تجريدي في ما يمارسه الغير فعليا على نحو متكامل ومندمج»[٢٠٠]، **والآخر** الخلط بين «منطق الرغبة» - ما يتوق إليه هذا الفكر من حداثة. و«منطق الواقع» - ما يحياه من قدامة. فالأيديولوجيا بهذا المعنى إنما دلالتها «اختلاط الرغبة بالواقع»[٢٠١]. وإن فكرا هذا أمره لمن شأنه أن يضطرب ويرتبك وتتشوش عبارته وتقلق. ولطالما نبه علي أومليل إلى هذا الأمر. خذ مثلا مفهوم «الدولة الوطنية». هؤلاء العرب لم يتعرفوا على أصول وأسس وحيثيات هذه الدولة، ومن ثمة لجأوا إلى «قراءات جزئية، اقتطافية». فكان أن ما فكروا في نظام الدولة من حيث هي «كل» أو «نظيمة»؛ أي نظريات ومؤسسات مترابطة، وإنما هم اهتموا بهذا الجانب الجزئي أو ذلك من نظام الدولة الحديثة: الدستور، الحريات العامة، المجتمع المدني، الخدمات، التجهيزات...[٢٠٢]. وما كان تفكيرهم في الدولة الحديثة «تفكيرا متكاملا»؛ أي تفكيرا قانونيا ومؤسساتيا، وإنما كان «تفكيرا بالتقسيط»؛ أي تفكيرا في الدستور مثلا أو التمثيل النيابي أو التعليم...، ومن ثم، فإنه يبقى المفتقد في فكر الإصلاحيين هو مفهوم متكامل لنظرية الدولة[٢٠٣].

إن القارئ المتعجل من أمره قد يخطئ في فهم فكرة أومليل هذه فيعجل عليه ليحكم بأن الرجل يعيب هذه السمة على الفكر العربي. والحال أنه لا «يعيب» ولا «يذم». وما كانت تلك

خصلة الباحث. بل هو يحاول أن يتفهم... وتفهمه لهذا الأمر مرده إلى ظروف تعرف الفكر العربي على فكر الحداثة: إذ العرب تعرفوا على مؤسسات الحداثة وقيمها «تحت ضغط الاستعمار»، ومن شأن المفكر تحت الضغط أن يختلف وضعه عن وضع المفكر بلا ضغط. ومن ثمة وجب التفهم.

٤ - مشروع طه عبدالرحمن: الحداثة والحداثة المضادة

لا حداثة من غير تخلق

منذ ما ينيف على ثلاثة عقود من الزمن والأستاذ طه عبدالرحمن يبني في تؤدة وإصرار معالم ما أسماه «فلسفته التداولية». وإذ بدت تتضح معالم هذا الصرح الشامخ من الأفكار، التي صارت مشروعا متكاملا، بدأ يظهر للقارئ المتتبع أن ما صار يتغياه طه عبدالرحمن هو أن يهب للفرد العربي المسلم فلسفة عصره أصيلة تداولية في جميع المجالات الفكرية التي يحتاج إليها: كيف يناظر هو المخالف له داخل ملته وخارجها؟ (ذاك كان موضوع كتاب: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام - ١٩٨٧). وكيف يقرأ هو تراثه الفكري بعيدا عن الاستشراق والتغريب؟ (هو ذا موضوع كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث - ١٩٩٤). وكيف يترجم هو فكر الغير دون أن ينطمس فيه وينمحي؟ (مجال نظر كتاب الفلسفة والترجمة - ١٩٩٩). وكيف يبدع هو في الفكر اليوم والآن فلا يظل هو مجرد مقلد؟ (مضمار مصنفه القول الفلسفي - ١٩٩٧، والحق العربي في الاختلاف الفلسفي - ٢٠٠٢). وكيف يسلك هو في عالم التيه هذا الذي هو عالم العولمة؟ (مؤلف سؤال الأخلاق - ٢٠٠٠). ولعل طه عبدالرحمن هو المفكر المغربي الوحيد الذي أقام نظريات في «المناظرة» و«الترجمة». هذا وعلى الرغم مما يلاحظ على أسلوب طه عبدالرحمن من ميل إلى العتاقة في اللغة واستعمال أساليب الجدال الكلامي في المنهج، فإنه هيهات أن تنسب كتبه إلى القدامة! فهو، شأن كل مفكر كبير، ألّف بين جليل القديم ودقيق الحديث. وإن الشاهد على ذلك لهو الطريقة البديعة التي جادل بها أحدث المحدثين الذين قلما وجدت مفكرا عربيا يجادلهم، بله يعلم حتى بوجودهم، شأن هانس جوناس وكارل أوتو أبيل ويورغن هابرماس[٢٠٤]، وذلك مثلما هو جادل ماكس فيبر وأشعيا برلين وجون راولز وميخائيل فالتزر وصمويل هانتنجتون...[٢٠٥]، ولهذا كان للرجل في الحداثة قول وموقف.

أ - مفهوم الحداثة: الحداثة هي ألا تقلد الحداثة

للأستاذ طه عبدالرحمن قول في الحداثة: وهو قول للحداثة مستشكل. أليس من الحداثة أن تقبل الحداثة أن تستشكل؟ فمن الحداثة ألا تقلد الحداثة، وإلا صارت هي إلى ضديدها؛ أي صارت تقليدا وهي الحداثة. إنما الحداثة تجديد لا تقليد. وإنما المقلِّد من إذا قيل له من

أين لك هذا؟ يقول سمعت الغير يقوله فقلته. ولذلك فإنه لأن يكون المرء «حداثيا» معناه ألا يقلد الحداثي في شيء من أمره، وإلا انقلب هو إلى «مقلِّد». ومن شأن الحداثة أنها لا تقبل التقليد. فكل مبدع حداثي وكل مقلد غير حداثي حتى لو قلد الحداثة. فقد تحقق أن الحداثة لا يمكن أن تكون إلا إبداعا، وأن ما من تقليد لها إلا وهو نسخ، وما من نسخ لها وإلا وهو مسخ. إنما شأن التقليد أن يفترض «النموذج»، والنموذج يصير هنا «أوحداً». هو النموذج الغربي بالتعيين. وبالبدل من أن يصير الحداثي حداثيا، على الحقيقة، فإنه يصير مجرد «ناقل للحداثة»، مع أن الحداثة ما كانت هي «نقلا» وإنما «إبداعا» هي كانت. وفي الجملة، ما التذرع بالحداثة إلا منتهى المحاكاة: «فما يدعيه [المثقف العربي] من انخراط في الحداثة إن هو إلا آية في التقليد والقدامة»[٢٠٦].

والإشكال عند طه عبدالرحمن أنه لئن نحن سلمنا أن للحداثة شرطين: التطبيق الداخلي لا الاستيراد، والتجديد لا الاتباع، فإن «المشكل أن واقعنا لا يستوفي هذين الشرطين. فلا هو تطبيق داخلي لروح الحداثة، ولا هو تطبيق مبدع فيها. واقعنا الحالي ليس تطبيقا لروح الحداثة، وإنما تطبيق لتطبيق آخر لروح الحداثة (أي نسخ لتطبيق غربي لها)، ولا يمكن أن نسمي ذلك واقعا حداثيا، أو حداثة، وإنما يمكن أن يوصف بشبه الحداثة أو مسخ للحداثة»[٢٠٧].

فما «الحداثة» الحقة لا الشبيهة والمبدعة لا المقلدة إذن؟ لاحظ الأستاذ طه عبدالرحمن أن الغالب على تحديد «الحداثة» هو التباين. وهو، أولا، تباين في «التحقيب» لها. فمن قائل إنها حين من الدهر أتى على الناس منذ عهد التنوير وما زال يفعل، إلى قائل إن لا حداثة إلا بعد الثورة الصناعية. وهو، ثانيا، تباين في «توسيمها»، ما بين قائل إنها عهد استياد الإنسان على الطبيعة وجعلها له ذلولة، وقائل إنها عهد محو صفة «القداسة» عن العالم بتعقيله التعقيل كله الذي لا يترك حظا للسحر أو الأسطورة أو الدينونة، وذلك بخروج للعالم - مطلع الحداثة ومفتتحها - من «عالم مسحور» إلى عالم يصير لا سحر فيه؛ أي خال من كل مقصدية خفية، وذلك بحيث صار هو مقتدرا على معرفة العالم والتنبؤ بأحواله وإخضاعه لغاياته؛ إلى قائل إنها عهد سيادة الديموقراطية، وقائل إنها مشروع لا يكتمل...

إلا أن طه عبدالرحمن يرى أن المشترك بين هذه التعاريف، على تباينها، إجماعها على «التهويل» من شأن هذا «الشيء العجب» الذي يسمونه «الحداثة». فهذه تعاريف الجامع بينها شدة تهويلها مما أرادت هي توسيمه وتوصيفه. والحال أنه بالبدل من أن يوجب هذا التعريف للحداثة لهؤلاء المقلدة «تهويلا» فيطلبون غيره وغيرها، أوجب هو لهم بالضد من ذلك «تأميلا». وما هذا التوسيم التهويلي، إن هو حقق أمره، إلا ضرب من «التوثين» أو «التصنيم» أو «التقنيم». كأننا بالحداثة «كائن تاريخي عجيب» يتصرف في باقي الكائنات بضرب من القدرة خارق، وبمضمون من النظر غريب. مما يجعل تعريف «الحداثة» نفسه. التعريف التهويلي

التضخيمي غير النقدي لا العقلي. تعريفا غير حداثي، وذلك ما دام هو ينقل مفهوم «الحداثة» ليشيه بضرب من التقديس ليس له ولا الحداثة تقبله. والحال أن كل هذه التعاريف لئن هي تأدت إلى أمر ما فقد تأدت إلى «تشييء» الحداثة، بحيث صيرتها كأنها «شيء»، وكأنها «عنقاء مغرب»، أو بالأحرى والأصح، تأدت هي إلى «تسحير» الحداثة كأنها «سحر»، وهي التي رامت أن تنزع عن العالم السحر. ويطرح الأستاذ طه عبدالرحمن السؤال: «ما السبيل إلى الخروج من هذا التشييء للحداثة؟» ويجيب: لا سبيل إلى تحقيق ذلك إلا بإحداث تدقيقات وتحقيقات:

وبادئها: التمييز في أمر الحديث عن «الحداثة» بين «الأواني» و«المعاني»، أو قل: الابتدار إلى المباينة بين «تطبيقات الحداثة» أو «واقع الحداثة» و«روح الحداثة» أو «كنه الحداثة». ألا إن الحداثة روح، وهي روح إبداع. ألا إن لهذه الروح تطبيقات لا تطبيق واحد. وما «الحداثة الغربية». التي يجعل منها البعض المرجع والأنموذج والقدوة والحذية - إلا «أحد تطبيقات روح الحداثة»، لا روح الحداثة ذاتها. وليس يفترض أن يكون هذا التطبيق تطبيقا مطابقا بالتمام والكمال لروح الحداثة. ومن ثمة لزم «تنسيب الحداثة»: إذ يمكن أن تكون لكل أمة حداثتها المخصوصة؛ بمعنى تطبيقاتها الخاصة لروح الحداثة، على شرط أن تكف هذه الأمة عن الاتباع وأن تنشد الإبداع.

أكثر من هذا، ما كانت تطبيقات الحداثة الغربية واحدة، وينبغي ألا تكون، بل المشهود به أن «واقع الحداثة» تحقق بصور مختلفة في الدول الغربية التي يختلف تطبيق كل دولة منها لـ «روح الحداثة». فالأمم الحضارية تستوي في الانتساب إلى روح الحداثة بينما يختلف واقع الحداثة فيها. مما أفاد إمكان سلك طريق للحداثة غير هذه الطرق المقررة، على شرط أن يكون التطبيق تطبيقا مبدعا، وهو لا يكون كذلك إن هو قام على تقليد تطبيق آخر، بحيث صار تطبيق تطبيق، أو تقليد تطبيق، أو مسيخ تطبيق، لا فرق. إنما يلزم الانطلاق من روح الحداثة، من حيث هي روح إبداع، وتطبيقها من «الداخل» لا إنزالها من «الخارج». إذ ثبت لدى المحققين بما لا يدع المجال لشك شاك أو تقول متقول أن: «الحداثة لا تنقل»، وأن: «كل أمة [واقعة] بين أمرين: إما أن تنتصر حداثتها داخليا، وإلا لا تتحقق لها الحداثة أبدا».

ولعل قائلا يقول: لكن قيم الحداثة قيم كونية، وكذلك هي تطبيقاتها، فلا توجد تطبيقات محلية. وجواب الأستاذ طه عبدالرحمن: الحال أن هذا المعترض امتنع عليه التمييز بين «روح الحداثة» و«واقعها في تطبيقها». أجل، روح الحداثة هي قيم كونية، لكن دافع الحداثة هو تطبيق محلي وليس كونيا. بل إن ثمة، على التحقيق، ضربين من الكونية: «كونية سياقية»؛ ومبناها على أن الشيء وإن هو أبدع في مكان ما، فقد يعاد إبداعه في مجتمع آخر. ومثال ذلك: حقوق الإنسان. و«كونية غير سياقية»؛ ومعناها أن الشيء إن هو أبدع في مجتمع فإنه لا يبدع في مجتمع آخر؛ بل يؤخذ على أصله. فتفهم.

ثانيها: إن هي فتشت روح الحداثة، لا تطبيقاتها، لوجد أن لها ثلاث «سمات». وهي سمات تتلخص في ثلاثة مبادئ: ١ - «مبدأ الرشد»؛ ويقتضي هو أن تخرج الحداثة الإنسان من حالة «القصور» إلى حالة «البلوغ»، وذلك بتحريره من اتباعيته وتحقيقه لابتداعيته. مما أفاد أن هذا المبدأ انبنى على فكرتين: «الاستقلال» أو «التحرر»، و«الإبداع» أو «التفنن». ٢ - «مبدأ النقد»؛ وهو المبدأ الذي يسمح للإنسان بالانتقال من «الاعتقاد الخالي من الأدلة» إلى «الانتقاد المبني على الأدلة». وهذا مبدأ نهض بدوره على ركنين: «إعمال العقل» (التعقيل) و«التمييز بين الأشياء» (التفصيل). ٣ - «مبدأ الشمول»؛ ومداره على الخروج عن حال «الخصوص» إلى حال «العموم». وقد استند هذا المبدأ بدوره إلى إرادة التوسع والتعميم. هي ذي عند الأستاذ طه عبدالرحمن «روح الحداثة»: الرشد والنقد والشمول. إنما الروح الحداثية الروح الراشدة الناقدة الشاملة. هذا مع سابق العلم، أن الأصل في روح الحداثة التعدد، وأن هذا التعدد انعكس في المظاهر، مثلما هو تأدى إلى تنوع التطبيقات. كما أن بين هذه المستويات الثلاثة - الروح والمظاهر والتطبيقات - تفاوتات. إذ المظاهر غير الروح بالضرورة، والتطبيقات غير المظاهر بالقوة، فضلا عن أن تكون هي الروح. ثم إن الواقع الحداثي غير الروح الحداثية، وإن كان هذا الواقع ناتجا عن تطبيقات هذه الروح. ثم إن واقع الحداثة واقع مخصوص بما هو تطبيق ممكن من بين تطبيقات أخرى ممكنة لروح الحداثة.

والحال أنه لو أمكن لـ طه عبدالرحمن أن يلخص كل سمات الحداثة هذه في واحدة، لما كرر هو غير هذه الكلمة - وأي كلمة هي - الإبداع. إنما روح الحداثة الإبداع، ولا يمكن لروح الحداثة أن يستمكن منها إلا من وطن نفسه على الإبداع في كل شيء.

بهذا ينجلي أن طه عبدالرحمن أجرى على مفهوم «الحداثة» آليات نظر ثلاث: «التنسيب»، وهو المتجلي في قوله: إنه يمكن أن تكون لكل أمة الحداثة التي تنسب إليها نسبة. و«التعديد»، إذ يمكن أن ندخل «التعدد» إلى قلب سيرورة الحداثة بحيث نصير أمام «حداثات» لا حداثة واحدة؛ وذلك شأن أن نصير أمام حداثة أولى وثانية وثالثة.... وهكذا دواليك «إذا وجد [الإنسان العربي] أن الحداثة الأولى فشلت، يمكن أن يبدع حداثة جديدة، ليست من صلب الحداثة ذاتها. فالحداثة ليست سوى ظاهرة تاريخية عارضة، والظواهر كما تأتي تفنى، أما همة الإنسان فهي حقيقة باقية ببقائه»[٢٠٨]. و«التمكين»، إذ تصير الحداثة أمرا «ممكنا» لا «قدرا منزلا»؛ ذلك أنه إذا حدث أن تكلم المفكر العربي في أمر «الحداثة»، مثلا، فإنه «ليس من الضروري أن يأتي حديثه عنها على الوجه الذي أتى به عند المنقول عنه [الغرب]، فيجوز أن يستحدث بصددها قيما ومعاني توجه خروجنا من التخلف من غير أن تكون هذه القيم والمعاني هي التي أخرجت الغرب إلى الحداثة، ولا أن يكون معمولا بها في مجتمعاتهم»[٢٠٩].

والحاصل من جميع ما تقدم، أن طه عبدالرحمن أعمل في الحداثة «آليات تفكيكية» ثلاث: «التسيب» (لكل أمة حداثتها المخصوصة)، و«التعديد» (ثمة حداثات أخرى ممكنة غير هذه المتعارف عليها)، و«التمكين» (ما كانت الحداثة قدرا بل هي إمكان). كما أنه عدّ روح الحداثة الإبداع. فكما أن الإبداع يفتح باب الممكن، ويكون متعددا، ويكون نسبيا، فكذلك هي الحداثة.

ب- نقد الحداثة الغربية بيان مناقضات حداثة الغرب

يفاجئنا طه عبدالرحمن لما يذكر أن ثمة «تحريفا» طرأ على وجه الحداثة في التطبيق الغربي. ذلك أن هذا التطبيق، بحسبه، «أضمر» مسلمات «خفية وباطلة» على سمات الحداثة الأساسية أدت إلى أن ينقلب مقصود «الحداثة» إلى ضده. فهذه الحداثة التي انبنت على رفض مبدأ «الوصاية» صارت تفرض الوصاية على غيرها. هذا مع سابق العلم أن لا حداثة بالوصاية. إذ الحداثة تعني أصلا أن لا وصاية. وهذه الحداثة الغربية التي انبنت على مبدأ «الإبداع» إذ هي قطعت مع ماضي الغرب الوسيط المظلم عندها صارت تطالب الغير بالقطع مع ماضيه، وإن كان هو منيرا وإن شهد على إنتاج بديع. وهذه الحداثة التي أتت لإزهار الذات وتفتحها أزهرت ذات أهلها وأذبلت ذات الغير، بحيث صارت ذات أهلها مزهرة متفتحة وذواتنا ذوية ذابلة. فلم تسع هي إلى «الإزهار المعي» قدر ما سعت هي إلى «الإزهار الأناني». وهذه الحداثة التي سعت إلى إشاعة روح النقد نقدت كل شيء إلا أداة النقد نفسه: العقل، وعقلت كل شيء إلا بما به عقلت: العقل، وانتقدت كل شيء، إلا أنها لم تبن حدود النقد، ولا هي نوعته، ولا هي انتقدت بالأحرى ذاتها. وهي التي توسلت بالعديد من المفاهيم الديونية بحيث صارت أخلاق الحداثة (كانط) الدنيوية أخلاقا ديانية خفية لا جلية، بما دل على استحالة الفصل المطلق بين الدنيوية والدينونة وإمكان الفصل الوظيفي بينهما. وهي التي تأتت للغرب وتصنعت بإرادته صارت تدعي أنها قدر حتمي لا مرد له ولا دافع وأن لا مخلص سوى بالسكون تحت مجاريها، وأن أقدارها لا تدفع، وصارت تطلب من الناس السكون تحتها سكونهم تحت مجاري الأقدار. هذا مع العلم المتقدم، أن من شأن الإنسان . صانع الحداثة . أن يكون أقوى من صنيعته. وهذه التي جاءت لخدمة الإنسان . توسلت إلى مبادئ شأن «الحرية» و«العقل» و«الكرامة» و«العدل» و«التسامح» . استعبدت الإنسان للحاجة المادية الصرفة دون الروحية المعنوية واستتبعته وألحقته. وهي التي أحدثت التنمية وسيلة لتحقيق القيم صيرتها غاية وأحالت القيم وسيلة.

هذا وعلى مستوى آخر، رأى الأستاذ طه عبدالرحمن أن للحداثة الغربية وجهين: وجه «عقلي» ووجه «قولي». فهي، من حيث هي حداثة عقل، فإنها حداثة ناقصة. وهي، من حيث هي حداثة قول، فإنها حداثة ظالمة. من الجهة الأولى، الناظر في عقل الحداثة يجده مجردا. خذ بنا إلى «عقل» ديكارت . أبي الحداثة . تقف بنظرك عن أن معناه هو: «استخدام

المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة، ولا سيما الرياضية منها»[٢٠]. لكن أجل النظر ثانية في هذا العقل، لا محالة تدفعك شبهته إلى وضع السؤال: هل هذا العقل الحداثي يستجيب حقا لشرط «النفع في المقاصد» ولشرط «النجوع في الوسائل» اللذين هما شرطا كل «عقلانية سديدة»؟ يجيب الأستاذ طه عبدالرحمن بالسلب: فهذا التصور الحداثي للعقل يخل بمبدأ «النفع» من حيث إنه يفضي إلى الوقوع في النزعة النسبية، ويؤدي إلى استعباد الإنسان للتقنية، وذلك ما دام هو يستند إلى مبدأين: «كل شيء ممكن» لدى التقنية بلا وازع. مما يؤدي إلى أن «تستبيح الآلة كل شيء في الإنسان»، و«كل ما كان ممكنا وجب صنعه» مما يتأدى عنه استباحة حرمة الطبيعة. وبالتالي يترتب عن الأمرين، بالضرورة، التحلل من كل الموانع الخلقية. كما أن هذا العقل الحداثي يدعو إلى سيادة النزعة الفوضوية في النظريات العلمية وإلى تهافت هذه النظريات لا إلى تكاملها. وبه فقد تحصل، أنه: «يتضح لنا من النظر في مقاصد المنهج العقلي العلمي الحديث أن هذا المنهج قد يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، ويطلب الاسترقاق بدل التحرير، ويطلب الفوضى بدل النظام»[٢١]. فقد تلخص، أن عقلانية الحداثة الغربية «عقلانية ضارة» الشأن فيها أنها تخالف مبدأ «النفع». فهلا هي كانت ناجعة في اصطناع الوسائل المناسبة؟ كلا، إنها منهج يتكلف «الموضوعية» تكلفا ولا يتحقق بها تحققا، ويجمد على الأمر الظاهر المقيد بالزمان والمكان جمودا فلا ينفتح هو على «ما لا يظهر» ولا يستشرف هو أمر «ما لا ينكشف بكاشف آلي»، ويكثر من الوسائط المادية ويُحكِّمها في كل شيء. إذن، لا نفع في منهج الحداثة ولا سداد فيه أيضا. إنما عقلانية الحداثة عقلانية تخلو من اليقين في نفع المقاصد ومن السلامة في إعمال الوسائل. وعقلانية هذا شأنها لا بد أن تنقلب ضررا على الإنسان.

ومن جهة «قولانية» هذه الحداثة، فإن الملاحظ أن الحداثة أورثت الإنسان «طوفانا من الأقوال»، وهو طوفان غطت هوله وأخفت فداحته أسامي مختلفة أغرت بظاهر دلالتها؛ شأن «انفجار المعلومات» و«ثورة الاتصال» و«انعتاق الكلمة» و«سيادة القلم» و«سلطان العقل» و«تداول المعرفة» و«عولمة الإعلام»... إلا أن هذه الحداثة ظلمت الإنسان. و«ظلم الحضارة الحديثة للإنسان» ضرر ثلاثي: ففيه توسيع لمجال القول مع تضييق لميدان الخلق، وفيه توسيع لمجال القانون العام وتضييق على مجال الخلق الخاص، وفيه التهويل من الفعل السياسي مع الإنقصاص من الفعل الخلقي... إنما الخلق بالحصر كان أكبر المتضررين من الحداثة: ضيِّق عليه وجمد، بل نقص من شأنه[٢٢].

والحال أن لهذه الحضارة الحداثية ذات الوجهين (العقلي والقولي) شقين اثنين (معرفي وتقني)، وذلك بحيث لم تكتف الحداثة بفتنة العقلانية، بل تأدت إلى فتنة التقنية. ومن حيث

هي كانت الحداثة حضارة معرفة فإنها «حضارة متأزمة»، ومن حيث كانت هي حضارة تقنية فإنها «حضارة متسلطة». ذلك أن النمط المعرفي الحديث قام على أصول داحضة لا تستقيم: «لا أخلاق في العلم»، و«لا غيب في العقل». وقد ترتبت عن هذا أزمة في الصدق، ما دام أن لا أخلاق في العلم. كما ترتبت عنه أزمة في القصد، وذلك ما دام أن لا قصد وراء العلم. ومن حيث هي كانت الحداثة حضارة نظام علمي - تقني، فقد قامت على تحصيل القدرات الإمكانية والتمكينية - «التجريب» و«الترويض» - طلبا للسيادة على الكون، فتأدت بذلك إلى سيادات ثلاث خطيرة: سيادة التنبؤ وما رافقه من سلطان السطوة، وسيادة التحكم وما ترتب عنه من سلطان البأس، وسيادة التصرف وما أورثه من سلطان البطش. وجماع القول في أمر الحداثة: إنما الحداثة ساطية بأساء باطشة.

ومختصر كل أمر، حضارة الحداثة صارت «حضارة ناقصة عقلا وظالمة قولا ومتأزمة معرفة ومتسلطة تقنية»[٢١٣].

والشيء بالشيء يذكر، فهذه الحداثة رامت ما رامته من شؤون، وقد توسلت إلى مشاريع تأدت إلى أمور ثلاثة: الانفصال عن التراث، والمقصود به إلغاء حرمة التراث، والانفصال عن الطبيعة واستعبادها وجعلها للإنسان ذلولة، والانفصال عن الحيز الجغرافي والفيزيائي معا. فكان أن لم تحفظ الحداثة لا حرمة التراث ولا حقوق الطبيعة ولا خصوص المجال الجغرافي والفيزيائي. وهي الامتدادات التي بها يتقوم وجود الإنسان ويتحدد.

ولئن نحن طلبنا من الأستاذ طه عبدالرحمن نقد «مبادئ الحداثة» التي دافع عنها منظرو الحداثة الدفاع المستميت - «العقل» و«الفرد» و«الحرية» - مبدأ مبدأ، لوجدناه عمد إلى ما يلي:

١ - نقد مبدأ «العقل»

من سمات الحداثة الثابتة لها السمة العقلانية. والوجه الذي شغل الناس عموما والمتفلسفة الحداثيين خصوصا، إلى حد الافتتان به، هو كون هذه الحداثة حداثة عقل. إلا أن الأستاذ طه عبدالرحمن يستشكل أمر هذا الامتياز، بل يستشكل العقل نفسه. وذلك من وجوه وحيثيات:

أولا: ما فتئ الدكتور طه عبدالرحمن يؤكد، من كتابه «العمل الديني وتجديد العقل» (١٩٩٧) إلى كتابه «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» (٢٠٠٢)، على أن العقل، بخلاف ما يعتقد، ما كان «جوهرا» قائما بذاته أو «ذاتا» مستقلة بأمرها، وإنما هو «فعل» من الأفعال مرتبط بغيره، «وسلوك» من السلوكات متعلق بسواه. فما كان هو «ذاتا» وإنما هو «فعل». وحججه على ذلك متعددة متنوعة: منها، أن العقل يدخل في باب الأفعال الإنسانية، شأن البصر والسمع، إذ المبصر يبصر وهو يعقل في بصره، وقس على ذلك السامع. فما من حس إلا ورافقه عقل، بل ما من فعل للجوارح إلا والعقل داخل فيه. فشأنه أنه فعالية متعدية تصاحب كل الفعاليات الإدراكية الذهنية منها والحسية. ومنها، أن العقل، شأنه شأن الأفعال،

قد يحسن ويقبح؛ يحسن إذا سلك به صاحبه مسالك المعرفة الحقيقية وإلا يقبح. ومنها: أنه مثل سائر الأفعال يجري عليه التحول والتحسن بله التعقل[٢١٤]. وإلا اضطررنا نحن إلى القول بتعدد الذوات في الإنسان: ذات عاقلة، وذات عاملة، وذات مجربة... كلا، ما كان العقل «ذاتا» وإنما هو «فعالية»، وإلا انتهينا إلى «تشييء العقل».

والحال أن الحداثة سعت إلى «تشييء العقل»؛ أي أنها ذهبت إلى جعله «جوهرا» أو «ذاتا»، أما الأستاذ طه عبدالرحمن فقد رنا، بالضد من ذلك، إلى «تفعيل العقل»؛ أي أنه سعى إلى جعله «فعلا».. وقد نتج عن تشييء الحداثة للعقل هذا «تجميد العقل»؛ أي جعل العقل ثابتا في رؤاه وأحكامه. والحال أن طه عبدالرحمن سعى، ضدا على الحداثة وأهلها، إلى «تصيير العقل»: «العقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي على الإطلاق، والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب، فذلكم هو العقل الحي الكامل»[٢١٥]. إذ من المعلوم أن «العقل يتقلب بتقلب النظر في الأشياء، وإنه على قدر تقلبه، يكون توسعه وتعمقه». فقد علمت من نفسك . يا عاقلا . أنه ليس كل ما يقضي به العقل يكون حقا، ولذلك أنت ترى العقل يرتضي اليوم مذهبا ويرجع عنه غدا، ثم يصير بعد غد إلى رأي ثالث. أكثر من هذا، ثمة إمكان «انقلاب أطوار العقل بين المعارف»، وذلك بحيث إن طور العقل في هذه المعرفة قد لا يتطابق وطوره في معرفة أخرى، بل يجوز حتى أن يضاده. ومع وجود التضاد بين هاتين المعرفتين، فإن هذا لا يعني أن واحدة منهما أشد عقلانية من الأخرى، بل إن في المعرفة الواحدة قد تتوارد عقول تختلف باختلاف أطوارها. خذ بنا إلى مبحث المنطق مثلا، تجد أن ما كان قديمه المبني على مبدأ «الهوية» ومبدأ «عدم التناقض» ومبدأ «الثالث المرفوع» بأشد عقلانية من جديده الذي استحال هو يؤمن بالتقلب والتعارض، بل الأمر بالضد[٢١٦]. إنما العقل حقيقة متقلبة ومتكيفة وسيالة بدالة.

وبقدر ما سعت الحداثة إلى «توحيد العقل» و«تنميطه» وجعله على «منوال واحد»، فقد سعى الأستاذ طه عبدالرحمن إلى «تعديد العقل» و«تنويعه» و«تكثيره». فالعقل عنده، عند التدقيق، «عقول»، وذلك لا بالمعنى القومي، ولا بالمعنى الفردي، وإنما بالفهم الإجرائي. وكما أن طرق الاستدلال لا تنضبط بضابط واحد، فكذلك هي العقول لا تكون واحدة. وبالتبع، ينتج عن هذا أن «العقلانية ليست ضربا واحدا، وإنما هي عقلانيات كثيرة»، وأن «ما عرفه الغرب منها يقف عند حد الأخذ بأدناها وهو ما سميناه «العقل المجرد»[٢١٧].

والحال أن هذا «العقل المجرد»، الذي ادعت الحداثة أنه العقل ولا عقل سواه، لئن هي فتشت حقيقته، لوجد أنه عقل شأنه أن يقدم النظر على العمل. هذا إن لم يأخذ هو النظر ويترك العمل. وأنه عقل يطلب العلم لذاته لا لما يثمره من المنافع، وأنه عقل يقتصر على العلم بظاهر الأشياء وعاجلها، ولا يتطلع هو أبدا إلى العلم ببواطنها. ولهذه الحيثيات، فإن شأن العقل المجرد هذا أنه العقل الذي «قد يورث النظر الضال كما قد يورث العلم الضار»[٢١٨].

والحال أن عقل الحداثة هذا «عقل مستقل» أو هو «عقل منفصل»؛ أي أنه عقل مجرد عن الشرع ومفصول عن الخلق، ادعى أنه حر وما هو بحر: «العقل المنفصل نسي الميثاق [ما استعهد الله الإنسان على إيفائه فيما تعلق بحسن رعاية المخلوقات] أو تناساه، فنسب الأمر كله إلى نفسه، بحيث لا يرى في الأشياء إلا مجالا لممارسة سيادته». كلا، ما كان العقل الحداثي المجرد هذا عقلا مجردا بالتحقيق؛ أي متعلقا بالموضوعية، وإنما كان مجردا من الموضوعية. إذ العقلانية الحديثة تدعي الاستناد إلى «الموضوعية» بما يعني استبعاد «المعاني والقيمة»؛ أي استحضار «الواقعة» خالصة مجردة واستبعاد «المعنى» أو «القيمة».. والحال أن: «كل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني معاني وقيما أخرى بما فيها «الموضوعية» نفسها»[219]. والحق أن فوق هذا العقل الحداثي المجرد يجب أن ينصب عقل أعلى منه هو «العقل المتصل» أو «العقل الموصول». وهو العقل الذي «تذكر هذا الميثاق ودام على حفظه في نفسه، فأوكل الأمر إلى البارئ، بحيث يرى في كل شيء، إن في نفسه أو أفقه، آية من آيات سيادة بارئه»[220].

وبقدر ما سعت الحداثة إلى «إطلاق العقل»، فقد رام الأستاذ طه عبدالرحمن «تحديد العقل». ألا إن للعقل حدودا يقف عندها. ومنها: لئن ادعت الحداثة أن: «من شأن العقل أن يعقل كل شيء أنى كان شأنه جل أو دق»، فإن الأستاذ طه عبدالرحمن اعتبر أن هذا الادعاء باطل وبهتان. فلو نحن طلبنا من العقل أن يقول لنا: ما العقل؟ ما استطاع. فأنى له أن يعقل كل شيء وما من شيء، وهو لا يعقل ذاته! كما أن العقل لا يمكن أن يعقل الكل وهو جزء منه. ومنها: أنه ليس كل ما في الدليل العقلي مستدلا عليه، بل نجد فيه ما لا استدلال عليه، بدءا من المقدمات وانتهاء بقواعد الاستدلال. فهذه جميعها الشأن فيها أن تكون موضع تسليم، وواضح أن معنى «التسليم» هو قبول الأمر بلا وجه دليل، وفي ذلك دليل على نصيب من «الإيمان» يختلط بالدليل العقلي بل يتأصل عليه: أي نصيب من القرارات غير العقلية... أوَ لسنا نتحدث عن «الإيمان بالعقل»؟[221]. كلا، ما كل من علم شيئا أمكنه أن يستدل عليه، ولا كل من أمكنه الاستدلال عليه يحسن ترتيب الدليل وتقريره والجواب عن المعارض... وجماع أمر القول في العقل، إنه «لا يمكن أن يكون العقل أولا ولا آخرا»[222]. ومختصر كل الأمر أن «لا عقل بغير عنان»[223]، إذ إطلاق العنان للعقل يؤدي إلى التسيب. وملاك الأمر في هذا الباب، أن «لا سبيل إلى دفع هذا التسيب إلا بشيء يتقدم على العقل، ولا يتقدم عليه إلا الإيمان»[224].

وفضلا عن هذا وذاك، فإنه «متى طرقت باب الغيب، فاعلم أنه ما كل شيء يعقل». إذ من شأن العقل أنه «لا يجوز في كل شيء، بل يقف في أشياء وينفذ في أشياء»، وشأنه أن «ما لا يعلمه العقل أكثر مما يعلمه»، وأمره أن «ما يعلمه يطلعه على الغيب من الظواهر، لا على الغيب من السرائر»[225].

«تشييء العقل»، «تجميد العقل»، «تنميط العقل»، «تسييب العقل»: ذاك ما انتهت إليه الحداثة. فكيف لنا أن «نفعل» العقل بدل أن «نشيئه»، وكيف لنا أن «نصيره» بدل أن «نجمده»، وكيف لنا أن «نعدده» بدل أن «ننمطه»، وكيف لنا أن «نقيده» بدل أن «نسيبه»؟ ذاك هو سؤال «عملية نقد العقلانية» أو سؤال «ضرورة تجديد النظر في مسألة العقلانية» عند الأستاذ طه عبدالرحمن[٢٦]. ولا سبيل إلى هذا النقد وهذا التجديد إلا بتقويم العقلانية بالدين الإسلامي. وذلك بالاهتداء إلى طريق في العقلانية يكون موافقا للأخلاق الإسلامية. لقد بان أن «حدود العقلانية الغربية» تتمثل في أن الحداثة، على الرغم من كل ما أتت به للإنسان من مكتسبات وقدرات مختلفة، فإنها تبقى حضارة ناقصة، وذلك بسبب خلوها كليا من اليقين في نفع هذه المكتسبات ونجوع هذه القدرات. مما دعاه إلى «طلب عقلانية فوقها تستمد أصولها من أعماق التخلق الديني الذي هو وحده يورث اليقين المفقود»[٢٧].

وهكذا، فإنه، من جهة أولى، لا يتردد الأستاذ طه عبدالرحمن في إعلان أن عقلانية الإسلام هي «أسمى» عقلانية ممكنة. ففيها تم «تديين العقل»، وذلك تخم من تخوم فكر طه عبدالرحمن: «لِمَ لا يجوز أن يكون العقل شرعا يتلقاه الإنسان من الداخل وأن يكون الشرع عقلا يتلقاه الإنسان من الخارج؟» و«لم لا يجوز أن يصير مدرك الشرع في البداية هو مدرك العقل في النهاية ومدرك الشرع عند هذا هو مدرك العقل عند ذاك؟» و«لم لا يجوز أن تكون وسائل العقل وسائل شرعية دخلت عليها الصناعة العلمية وتكون وسائل الشرع وسائل عقلية جاءت وفق الفطرة الطبيعية؟»[٢٨]. ومن بعد، «إن في الدين عقلا وفي العقل دينا»؛ بل إن «الدين أعلى من العقل شأنا»، ولذلك لزم أن يكون ملهمه وإلا ظل هو كعقل الحداثة: «معلوم أن مقاصد الدين هي أنفع المقاصد وأيقنها».

ومن جهة ثانية، يرى الأستاذ طه عبدالرحمن أن الدين الخلق. وبالتالي فإن التخلق الديني يمكن من «ترك العقلانية المجردة وطلب عقلانية غير مجردة»[٢٩]. لكن ههنا عقلين يستوعبهما الخلق الديني: «العقل المسدد». وهو «العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة»، لكنه قد يصيب المقاصد ويخطئ الوسائل، فلا يرقى إلى درجة اليقين في نجوع الوسائل التي يستعملها للوصول إلى مقصده النافع. وبهذا كان فوقه «العقل المؤيد». وهو «العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة»[٣٠]. وذاك هو أعلى عقل يطلب.

٢ - نقد مبدأ «الذات»

يعتقد طه عبدالرحمن أن مبدأ «الفرد»، الذي جعله البعض من مبادئ الحداثة، ليس أصلا من أصول الحداثة الحقة. إذ ثمة مسلمة خاطئة تفيد أن: «واقع الحداثة ينبت الفكر الفرداني». والحق عنده أن: «الفردانية في نظرنا ليست لازمة لروح الحداثة ولا ملازمة لها،

روح الحداثة جاءت للإنسان فالتبس الأمر عليهم، واعتبروا الإنسان هو الفرد، والإنسان قد يكون زوجا أو جماعة أو مجتمعا. وتطبيق الغرب هو حداثة الفرد، ولذا نحتاج إلى تفكير للفرد يتعلق بغيره أكثر مما يتعلق بنفسه»[٣٢١]. جلي أن نقد مبدأ «الفردانية» عند طه عبدالرحمن يمر عبر نقده لمفهوم «الذات»، والحال أن الأستاذ يدخل إلى مفهوم الذات «التعددية» و«الصيرورة» و«التفاعل»:

أولا: الإنسان بمعناه الأحق من لم يكن شأنه أن «يثبت» على ذاته و«يجمد» على فرديته، وإنما من كان شأنه أن «يتقلب» في أحواله النفسية وصفاته الخلقية حتى ينال هو مراده. وحينئذ، لا بد أن تكون ذاته بعد كل تقلب مختلفة عن ذاته قبل هذا التقلب. ومن ثمة، فإن الإنسان الحق من لم تكن له ذات واحدة ووحيدة، وإنما «ذوات» كثيرة متتالية، كل ذات «خرج» منها هي بمنزلة الآخر الذي كان، وما من ذات «تحول» إليها إلا وهي بمنزلة «الآخر» الذي يريد أن يكون. فقد تلخص عن هذا، أن «الغيرية» ما كانت هي صفة خارجة عن «ذات» الإنسان، وإنما الأصل فيها أنها صفة داخلة فيها. فالذات هنا غير[٣٢٢].

ثم إنه، **ثانيا**، لا يمس مبدأ «التعدد» هذا الذات في صميميتها وحسب، وإنما هو مبدأ يحكم «التداخل» بين الذات والغير، متمثلا في الإقرار بتعدد الذوات وتعدد الآخرين وبازدواج بعضها ببعض وتثنيها بل تكثرها. فنحن والغير ذات واحدة: «لا نفكر إلا على مقتضى اثنين، ولا نبدي رأيا إلا على أننا ثاني اثنين، ولا نقطع بحكم إلا كما يقطع اثنان، ولا نكتب إلا على أننا مثنى، لا مفرد». وكأننا بهذا نتذكر قول أبي حيان التوحيدي في مخاطباته الإشارية: «إنما أنا أنت، لأن تنبيهي لك تنبه مني بك، وتعريفي إياك تعرف بي فيك: فكلامي وإن كان لك فهو لي، وسماعك وإن كان بك فهو بي»، وقوله: «وفي الجملة: كتابي إليك عنك، وخطابي لك منك، وهيماني عليك فيك، لأن البينونة بيني وبينك ساقطة، والكينونة لي بك من أجلك رابطة». وبهذا يصير النظر، على التحقيق، «مناظرة»؛ وذلك مثلما هو يصير التفكير، على التدقيق، «مفاكرة»[٣٢٣]. إذ «الطريق إلى الحق ليس واحدا لا ثاني له، وإنما هو طرق شتى لا حد لها»، كما أن من شأن الحق ألا يأتي به واحد، أكان هو معتقدا أم كان منتقدا[٣٢٤]. وإنه بدل الذات لثمة تفاعل الذوات. فالمغايرة الحقة هي التي يكون فيها «تداخل الطرفين على التساوي»، لا «محو أحد الطرفين لكي يثبت الآخر»[٣٢٥]، بل إن الأصل في إثبات الذات كما رامته الحداثة - الكوجيطو - ليس هو إثبات ذات واحدة، وإنما تجاوزه إلى إثبات وجود ذاتين اثنتين[٣٢٦]. فالذات في الأصل مزدوجة: أنا وأنت، ازدواجا وانعكاسا واجتماعا[٣٢٧]. فلئن تبين هذا، فأين هو يا ترى «فرد» الحداثة، وأين هي «ذاتها»؟

٢ - نقد مبدأ «الحرية»

الأصل في «الوجود» عند الأستاذ طه عبدالرحمن «الحرية»: «ناشدتك الله هل بين الوجود والحرية فرق من الفروق؟»[٣٢٨]. وهذه الحرية هي الأصل في الإنسان ذاته: «لا شيء أبغض إلى

قلب الإنسان المنتظر من أن يأمره أو ينهاه أحد، نظرا لحدة تشبثه بالحرية وشدة رغبته في صدوره عن إرادته في كل أفعاله»[٢٣٩]. وهلا كانت الحداثة إلا الحرية؟ جواب الأستاذ طه بالنفي: ادعت الحداثة بإعمالها المناهج العلمية السعي إلى «تحرير الإنسان وتوسيع إمكانات وآفاق إسعاده»، بيد أن إنعام النظر في «الأحوال التي تتقلب فيها التقنيات الحديثة» يبدي لنا أن «هذه التقنيات توالدت وتكاثرت على جميع المستويات وفي كل الاتجاهات، منشئة بذلك كونا تقنيا خاصا يحتوي الإنسان احتواء، ويستحوذ على إرادته وتغيب آفاقه عن عقله أو، إن شئت قلت، يسترقه، بعد أن كان هذا الإنسان يمني النفس بأن يسخر الكون له تسخيرا»[٢٤٠].

والحال أن النظام العلمي - التقني، الذي نهضت عليه الحداثة، نظام لا يبتغي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون لها خادمة، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها هذه الطبيعة وتكون لها مفسدة، وذلك بحيث «يكون هذا النظام نظاما قاهرا للإنسان، يكرهه ولا يطيعه، أو قل بإيجاز نظاما متسلطا»[٢٤١]. فهو نظام يطلب، عند آخر التحليل، التسلط على الإنسان وقهره، لا خدمته ونفعه كما بشر بذلك مؤسسوه عند بدايته... فقد تبين، أن الحداثة الغربية لم تسع إلى التسلط على الطبيعة الخارجية فقط، جالبة لها من الضرر ما ليس في الحسبان، بل إنها أيضا تتسلط على الطبيعة الإنسانية نفسها، مغيرة فيها الخَلق والخُلق[٢٤٢].

وفضلا عن هذا التسلط على الإنسان باسم الحرية، ما تسلطت الحداثة الغربية على إنسانها فحسب وإنما هي تسلطت على الغير. إذ من المعلوم أن الحداثة نهضت على أساس من أيديولوجية ليبرالية طالبت بتوسيع مجال ممارسة الأفراد لحريتهم دونما تدخل بعضهم في أفعال البعض ولتحقيق تصوراتهم لما يعتبرونه «الحياة الطيبة»، من دون تدخل الدولة فيها، اللهم إلا بما يحفظ هذه الحريات ويبقيها. لكن هذه الليبرالية نفسها إذ أعلت هي من الشأن السياسي وأسفت بالشأن الخلقي، فإنها سمحت لنفسها، وقد تذرعت بقيم «الحرية» و«المساواة» و«العدل» ونسبيتها أو أنسيتها، بالتسلط على الشعوب باسمها[٢٤٣].

غير أن الأستاذ طه عبدالرحمن إذ هو بين آخر تناقضات الحداثة في شأن الحرية، وإذ هو جعل من الحرية الحقة قيمة . وأي قيمة! . فإنه ما كان للحرية المهملة داعيا، وإنما هو دعا إلى «التحرير»، من حيث هو الإخراج من العبودية إلى الحرية. ومعلوم عنده أن التعلق بالمخلوق عبودية، وأن التعلق بالخالق حرية. ولذلك دعا هو إلى الانتقال من «العبودية للمخلوق» . حرية الحداثيين . إلى «الحرية في الخالق»[٢٤٤].

٤- نحن والحداثة الغربية

يبسط طه عبدالرحمن تعقد علاقتنا بالحداثة الغربية في مفهومين أساسيين: مفهوم «الاستدراج» ومفهوم «التقليد». فالشأن في الحداثة الغربية أنها «تستدرجنا»، وقد مارست هي علينا «الغواية» حد «الفتنة». ونحن «نستجيب» لفتنة الحداثة الغربية هذه بالابتدار إلى «تقليد»

الغرب. وكأننا بالإنسان العربي صار يتبدى حاله لطه عبدالرحمن حال من أقبل بوجهه على ظله واستدبر الشمس ويجري ليلحق ظله فلا هو يلحق ظله وقد فاته حظه من الشمس!

لنعرض قول الأستاذ في هذين الأمرين:

أولا: اعتقد أهل الحداثة من الغربيين أن صناعة التاريخ «صناعة مأمونة»؛ بمعنى أن التاريخ «موضوع مأمون». إذ ما سماه الحداثيون «تربية الإرادة» كفيل في اعتقادهم بإيصالهم إلى ما أرادوا وعزموا عليه، وليس إلى غيره مما لم يريدوه وإنما هم «استدرجوا» إليه استدراجا. والحال أنهم «يريدون» و«يقرر» التاريخ، والتاريخ «أمكر» منهم. ولئن هي قالت العرب قديما: من لم يدبر دُبِّر له، فإن حال الحداثيين شهد على أنهم وإن هم دبروا فقد دبر لهم. فليس ما يريده الحداثي مسارا للأحداث بقابل قطعا إلى أن يصير موضع توجيه مضبوط ومراقبة تامة... إنما شأن التاريخ أنه «يدخله الاستدراج»؛ ومعناه أن تسير الأحداث وفق توجيه غير التوجيه الذي رسم لها، عند البدء، من حيث يظن أنها تسير وفق ما رسم. كما أن التاريخ «يدخله المكر»؛ ومعناه أن تفضي مراقبة الأحداث إلى نقيض المقصود، وذلك من حيث يظن أنها تفضي إلى المقصود؛ أي إلى ما ريم لها. فقد تحصل بهذا، أن التاريخ موضوع غير مأمون. كيف لا يكون الأمر كذلك وهذه الحداثة التي ادعت «تحرير الإنسان» انتهت، من حيث هي لا تحتسب، إلى استعباده، وهي التي ادعت الاستياد على الطبيعة ذاهبة إلى تدمير الطبيعة وتدمير ذات الإنسان نفسه إذ ثبت أن لا عيش للإنسان إلا في رحم الطبيعة؟

غير أن الغربيين إذ هم «استدرجوا» إلى ما لا أمن معه، يعملون هي استدرجنا إلى تقليدهم. ها هم بعد أن انتهوا، من حيث لا يعلمون، إلى أن يتصوروا الإنسان مجرد «آلة مسخرة» - أي آلة لا روح فيها - لا «آية معبرة»، ويتصوروا التاريخ بما هو مجرد حركة مراقبة لا استدراج فيها. مع أن الاستدراج حاصل من حيث لا يدرون والمكر حادث. وبعد أن هم استدرجوا إلى التمهيد لإفقار للإنسان بوجه لم يتقدم له في التاريخ من نظير، حتى كان البشر صور مستنسخة لمثال واحد... وقد أصبح بضاعة مصوغة في قالب واحد. ها هم بادروا إلى استدراجنا، بل عفوا... ها نحن بادرنا إلى التشبه بهم، من حيث نشعر أو لا نشعر، في خلق هذا الإنسان الفقير، بل الأفقر[٢٤٥].

ثانيا: ما فتئ طه عبدالرحمن ينبه إلى «التبعية الفكرية» التي صرنا نحيا عليها في صلتنا بالغرب، وما ذاك إلا بسبب أننا صرنا «نستعجل التقدم الحضاري»، وذلك من غير أن نمحص منطلقاته وننظر في مآلاته ونطمئن اطمئنانا إلى مشروعية المنطلقات وسلامة المآلات... ولما هو فاتنا جانب التمحيص لسبل التقدم المادية المنقولة عن الغرب، فإننا سارعنا إلى الأخذ بها من غير أن نتزود بنصيب من الطاقة الروحية والقدرة الخلقية يكون كافيا لأن يدفع عن هذه السبل أسباب البطلان والإحباط التي تدخل عليها إن هي بقيت مجردة من «التزكية المعنوية»[٢٤٦].

ويستشكل طه عبدالرحمن هذا التقليد للحداثة الغربية من أوجه:

أولها: لما هو صح أنه «لا وجود لإنسان مجرد من كل لباس تداولي»، وإنه «لا قوم بغير مجال»؛ أي أنه لا وجود لقوم من غير «جملة المبادئ والقواعد العامة التي تضبط العقيدة واللغة والمعرفة والتي يشترك في التسليم والعمل بها كل المنتسبين إلى المجتمع»[٢٤٧] - إذ «العرب يتكلمون لغة القرآن ويتذكرون تاريخهم الإسلامي، ويتناقلون معرفة تداخل فيها العقل والشرع، والنظر والعمل، ويتعاملون وفق أعراف وعادات اجتماعية معينة، ويؤمنون بالله»[٢٤٨]؛ وهذه كلها تشكل مقومات المجال التداولي العربي - فقد لزم عن هذا أن الثقافة، والثقافة الحداثية على وجه الخصوص، مهما هي تقلبت أطوارها وتقوى عطاؤها، فإنها تظل «نتاجا نسبيا»؛ أي أنها تبقى «نتاجا لقوم مخصوصين» في «مجال تداولي مخصوص»، وذلك حتى ولو هو «أخذ به غيرهم، طوعا أو كرها»، بل «حتى ولو شمل أمم العالم كلها»؛ وذلك لأن «الثقافة كسب للإنسان صريح، والأصل في كل كسب أن يكون معلولا بظروف خاصة»[٢٤٩].

فقد تلخص بهذا، أن الحداثة الغربية إنتاج غربي خضع لمجال تداولي غربي. لقد نما هذا المفهوم في الأقطار الأوروبية بوفق ظروف اجتماعية وسياسية مخصوصة، لكن الذين نقلوه، من العرب، لم يراعوا حيثياته الخصوصية هذه. إذ هم أرادوا إنزاله على المجال التداولي العربي بما علموه من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي. وذلك حتى زعموا بأنه ينبغي له أن يتحقق في السياق العربي بالأسباب بالتاريخية نفسها التي تحقق بها في أصله «الأوربي»، بدعوى كونية التاريخ البشري وشبهة أن مسار التاريخ واحد[٢٥٠]. وما راعوا هم أمورا ثلاثة: ١- أن زمان الحداثة لا يمكن أن يضاد عندنا زمان القرون الوسطى، كما هو الشأن في مجاله الأصلي، ولأن هذه القرون ما كانت هي، على التحقيق، وسطى في العالم العربي وإنما كانت هي «عليا»، إذ هي شهدت على الحضارة العربية. ٢ - أن التوسل بالعقل والعناية بالإنسان. وهما سمتا الحداثة. أمران لا يمكن أن يختصا بزمان الحداثة وحده، ولا أن انبثاق العلوم وتقدمها يمكن أن يقصر عليها بمفردها. ٣ - أن المساواة بين الناس أمام القانون. وهذه سمة أخرى من سمات الحداثة. لا يصح أنها من وضع الحداثة، ولا حتى أن التعايش بين مختلف العقائد صفة خاصة بها. كل هذه السمات وغيرها وجدت في حضارات سابقة على أقدار مختلفة، كما وجدت هي في الحضارة العربية بقدر كبير[٢٥١].

ثانيهما: لئن هب مقلدو الحداثة إلى الدعوة، تقليدا لغيرهم، إلى «التصنيع» بغاية ولوج عصر الحداثة، فإن الأستاذ طه عبدالرحمن يخالفهم فيما ذهبوا إليه. كلا، ما كانت حداثتنا المنشودة رهينة بإنشاء المؤسسات الصناعية والمراكز التقنية و وضع البرامج التحديثية وتجنيد الطاقات المادية. فما هدفنا التحديثي هو: «أن نجعل المجتمع المسلم نسخة مطابقة للمجتمع الغربي»، إذ الحق أن هذا المسلك في التحديث «لن يؤدي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب وإلى

مزيد من التقهقر، فضلا عن تعطيل الموروث وتجميد المقدور». إذ لا سبيل إلى حصر «المجتمع المسلم» «داخل الأفق العملي الذي ترسمه له نماذجه الغربية»، اعتاص هو عليه أن يراقب أهل الغرب إلا إن هو تخلى عن هويته. ثم إن مسالك الغرب في التحديث نهضت أصلا على «أسس عقدية» و«قواعد مذهبية» تعارض الحقيقة الشرعية. ولذلك فإن «كل من اتبع هذه المسالك الحداثية من غير تام التبصر بسياقاتها العقدية وكامل التبين لآثارها ومآلاتها القريبة والبعيدة، لا بد من أن يقع في الإضرار بعقيدته الدينية وبعمله الشرعي»؛ وذلك لأن التحديث الغربي قام على أمرين: فصل العقل عن كل دلالة على الغيب، وفصل العلم عن الأخلاق - وهما فصلان، الإسلام منهما براء[٢٥٢] . وعلى هذا، فإنه «ما دام التحديث الغربي مقطوعا عن الدلالة الغيبية للعقل لاقتصاره على الدلالة الحسية، ومقطوعا عن الدلالة الخلقية للعلم لاقتصاره على الدلالة المجردة، وجب على المسلم أن يتبين وجوه الاستدراج التي يوقعه فيها هذا النمط الغربي في التحديث، وأن يطلب نمطا تحديثيا مغايرا لا يأتي منه هذا الاستدراج». وفضلا عن هذا وذاك، فإن «الغرب لن ينتظر أبدا المجتمعات الإسلامية حتى تلتحق بركبه في الإنتاجية العلمية والمسار العلماني، بل سيظل ساعيا بكل ما أوتي من عدد وعدة إلى أن يحصل من هذه الإنتاجية ما هو أضعاف ما تقدم، فتتزايد الشقة بينه وبين المجتمعات الإسلامية، ذلك لأن هذه المجتمعات ستفقد من الإنتاجية العلمية ما هو أضعاف لما سلف، ما دامت قد أجبرت على سلوك طرائق تحديثية تتعارض مع توجهاتها المعنوية الأصلية وتضر بإمكاناتها الحقيقية في العطاء والإبداع»[٢٥٣]. والحل إذن هو «نهج سبيل في التحديث لا يدرون كيف يلحظون مسيرتنا من جهته، ولا كيف يطوون علمنا من جانبه». فما هو هذا السبيل يا ترى؟ إنه سبيل «تخليق الحداثة».

د - تخليق الحداثة

يرى طه عبدالرحمن أن المسلمين «لا يملكون، على ما يبدو في الأفق القريب، إلا ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية لتثبيت وجودهم وقول كلمتهم في الحضارة العالمية المنتظرة»[٢٥٤]. وهو ملك «ثمين» في نظره، وذلك لأن «عالم المستقبل سوف يشهد حدثين مهمين: **أحدهما**: انهيار النظريات الأخلاقية والأنساق المعيارية والدساتير السلوكية الكبرى التي كانت إلى حد الآن توجه الحداثة الغربية، فيتسبب ذلك في فراغ أخلاقي لا يُتحمل؛ **والثاني**، ازدياد الهروب إلى الحياة الخاصة باعتبارها الفضاء المتميز لممارسة الحرية الفردية، فتنشأ عن ذلك الحاجة إلى أخلاق تأتي من داخل هذا الفضاء الخاص لا من خارجه(...)»[٢٥٥]. حينئذ لمواجهة الفراغ الأخلاقي نحتاج إلى أخلاق الإسلام.

يواجه طه عبدالرحمن تحديات الحداثة بلفظ واحد: «الأخلاق». ولا حل عنده لمشاكلنا ولمشاكل الحداثة إلا بكلمة واحدة: «التخليق». وإذ يقف هو على «الآفات» التي تحملها الحضارة

الحديثة إلى الإنسان - «النقص»، «الظلم»، «التأزم»، «التسلط» - بما يجعلها حضارة حداثة ناقصة ظالمة متأزمة متسلطة تؤذي الإنسان في صميم وجوده الأخلاقي بما ييأس معه من الصلاح في حاله والفلاح في ماله، فإنه يرى ألا مجال لإجراء «تصحيحات» أو «تعديلات» يتم إدخالها على هذا الجانب أو ذاك من جوانب الحياة الحديثة. إذ هذه التقويمات تبقى محدودة أمام قوة هذه الآفات، فما أن ينظروا في آفة حتى تتولد آفة أخرى إن لم نقل إن حلهم نفسه يكون جزءا من الآفة. فإذن، لا بد من «الشروع في بناء حضارة جديدة لا يكون السلطان فيها لـ«اللوغوس» وإنما يكون فيها لـ «الإيتوس» (أي الخلق) بحيث تتحدد فيها حقيقة الإنسان، لا بعقله أو بقوله، وإنما بخلقه أو فعله: فلا مناص إذن من أن نهيئ الإنسان لحضارة «الإيتوس»، متى أردنا أن يصلح في العاجل ويفلح في الآجل»[٢٥٦].

والحاصل من جميع ما تقدم، أن ما عمي على الحداثة هو غياب الخلق. فالحداثة - وتابعتها العولمة - نظرت إلى الإنسان من حيث هو «منظومة من الوقائع والوسائل»؛ أي باعتباره «منظومة آلية»، وإذن يكون الإنسان عندها، عند آخر التحليل، عبارة عن «آلة» وكفى. وليس الأمر كذلك، بل إن الإنسان كان وما زال «مجموعة من القيم والمقاصد»، أي أنه «مجموعة معنوية»، فإذن يكون الإنسان، في الحقيقة، عبارة عن «آية»، فهو، على التدقيق، «آية» قبل أن يكون «آلة»، لا مجرد آلة مسخرة لا آية فيها[٢٥٧]، وهذه «الآية» كتبت بأحرف «الأخلاق».

ويؤصل طه عبدالرحمن لأمر «تخليق الحداثة» هذا بأصول، منها:

أولا: لقد تقرر منذ عهد اليونان أن «هوية الكائن البشري»، أي صفاته التي تجعله هو لا غير هو؛ أي بشرا لا حيوانيا - هي بالذات «خاصية العقل»[٢٥٨]، ذاك كان موضعا مشتركا لكل الأنظار، ولم تعمل الحداثة إلا أنها ورثته، وليتها ما ورثته! كلا، ما كان الإنسان، بدءا، كائنا ذا عقل. إنما الإنسان، أصلا، كائن ذو خلق. ثمة من يعتقد أن «العقل هو المقوم الأول الذي يميز الإنسان عن البهيمة»، والحال أنه «لا دليل يثبت أن الحيوان لا عقل له»[٢٥٩]. كلا، ما كان الذي يفصل الإنسان عن الحيوان العقل، ما دام أن للحيوان قدرا منه، قليلا أو كثيرا، وإنما الذي يفصله عنه التخلق بخلق. فإن الحيوان «لا يكون أبدا أخلاقيا، فليس في مقدوره أن يدرك ما هو فوق عالم الواقع نحو عالم المثال»، والحال أن «عالم المثال هو بالذات محل القيم التي بواسطة طلبها واتباعها يتوصل إلى الأخلاقية»[٢٦٠]. وفضلا عن هذا وذاك، فإن «الفعل العقلي نفسه خلق به يرتقي هذا الكائن إلى رتبة الإنسان متى كان نافعا وينزل به إلى رتبة البهيمة متى صار ضارا»[٢٦١]. وبهذا «يبطل الرأي القديم القائل بأن الإنسانية تتحدد بالعقلانية، لأن الفعل العقلي نفسه فعل خلقي، إذ يحتمل أن يكون حسنا أو قبيحا»[٢٦٢]. فقد تقرر، أن: «الذي يسبق إلى الذهن من استعمال هذا اللفظ [الإنسانية] ليس معنى «امتلاك الكائن البشري للقوة العقلية»، وإنما معنى «امتلاك الكائن البشري للقوة الخلقية»[٢٦٣]. ومن

ثمة، فإن «الأخلاقية والإنسانية مترادفتان». إذ ثبت أن هوية الكائن البشري تتحدد، أصلا، بأخلاقيته لا بعقلانيته.

وما زال طه عبدالرحمن يذكر بأن «لاشيء أخص بالإنسان من الأخلاق»[٢٦٤]، وأن «لا إنسان بغير أخلاق»[٢٦٥]، وأن «هوية الإنسان أساسا ذات طبيعة أخلاقية»[٢٦٦]، وأن «الحقيقة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق»[٢٦٧]، وأن «الإنسان ما خلق إلا ليتخلق»[٢٦٨]، بما جعل «الأخلاقية ترجع العقلانية في الاختصاص بالإنسان»[٢٦٩]، وبما أشكل معه أمر الحداثة التي تعطي الأولوية للعقل والعقلانية، وبما استدعى هو ضرورة المبادرة، عنده، إلى تقويم «الاعوجاج الخلقي للحداثة»[٢٧٠]. وما كان هذا ليعني أبدا التخلي عن «العقلانية»، وإنما هو عنى «تخليقها». إذ ثمة، على التحقيق، نوعان من العقلانية: «العقلانية المجردة من الأخلاقية» - وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة . وهناك «العقلانية المسددة بالأخلاق»، وهي التي يختص بها الإنسان من دون سواه. وخطأ المحدثين أنهم «حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان»[٢٧١]، ولما ما كانت هي الحداثة بالزمن . أي بالآليات أو بالأواني . وإنما الحداثة بالقيم؛ أي بالمقاصد والمعاني والقيم، فإن الأصل في الحداثة الحقة أن تحد بما يديم القيم - الأخلاق - لا بما ينشئ الآلات - العقل.

ثانيا: قررت الحداثة فصل الخلق عن الدين، والحال أن لا خلق بلا تدين. إنما «الأخلاق مأخوذة من الدين»، وإنما «الدين يجيب أساسا عن السؤال المحدد للهوية البشرية، وهو: كيف أكون على خلق»[٢٧٢]. فقد ثبت أن «لا إنسان بغير أخلاق»، وأن «لا أخلاق بغير دين»، وأن «لا إنسان بغير دين». مما يجوز معه أن تحدد الإنسان بكونه «الكائن الحي المتدين»؛ إذ «الهوية الإنسانية تكون في حقيقتها هوية دينية». وحتى غير المتدين، إذا ما هو فتش أمره، وجد أنه يأخذ بالدين إما متسترا أو محرفا أو مستبدلا الإيمان بالمطلق بقيم من عنده.

وتوضيح تأصيل الأخلاق على الدين عند طه عبدالرحمن، أن الشأن في الأخلاق أن تدور على قيمتي «الخير» و«الشر»، والخير والشر قيمتان لا تنشآن في الواقع، لأنه عن الواقع لا ينتشأ إلا الواقع، كما ورد في قانون هيوم، والحال أن القيمة أمر واجب، والواجب خلاف الواقع، فلا ينشأ عنه وإنما مصدره الدين[٢٧٣].

والحال أن ما سمح لطه عبدالرحمن بالانتقال من الأخلاق إلى الدين هو مفهوم «العلو»: «إن أحد المبادئ التي قامت عليها الحداثة هو إنكار القيم المتعالية، ومعلوم أن الأصل في القيمة هو العلو، لأن الغرض منها هو أن ترفع همة الإنسان إليها، وكلما ازدادت القيمة علوا، كانت أدل على مقتضاها وأقرب إلى الوفاء بوظيفتها، ومعلوم أيضا أنه ليس في القيم أعلى من القيم المتعالية، بل هي نهاية العلو، فتكون أوفى بغرض القيمة من غيرها، ولما أقدم أهل الحداثة على صرف هذه القيم المتعالية، فقد استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو أعلى، ومن

يستبدل الأدنى بالأعلى لا يأمن أن يضره الأدنى، ولا يبقى ما يمكن أن تدعي الحداثة الاختصاص به إلا تقريرها بأن الإنسان ابن عصره، لكن الإنسان الذي لا يتزود بأعلى القيم لا يكون فاعلا في عصره بقدر ما يكون منفعلا به، ومن ينفعل بالشيء لا يأمن أن يستدرج إلى ما يضره»[274]. فقد تحقق، أن «المجال المنسي» في الحداثة والذي بدونه لا تسكن المفاهيم الخلقية ولا تقيم على حال ولا تثبت ولا تتمكن هو «مجال الدينيات»... إذ «لا أخلاق بدون غيبيات كما لا دين بدون غيبيات»[275]، و«لا أخلاق بغير دين»[276]، ولذلك لزم وصل الأخلاق بالدين: «جعلنا هذا الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول الذي بنينا عليه (...) مساهمتنا النقدية للحداثة الغربية»[277]، و«جئنا بنقد أخلاقي غير معهود لمظاهر أساسية من الحداثة، تعد عند سوانا سببا يحمله على تعظيم أمر الحداثة الغربية، في حين تعد عندنا سببا يدعونا إلى تعظيم حاجتها إلى أخلاق الدين لحصول الانتفاع بهذه الحداثة»[278]. وإن الغرض من هذا النقد لهو «معالجة الآفات الخلقية للحداثة»، وذلك بالشروع في «الرجوع إلى أخلاق الدين»؛ أي «بالتوسل بالممارسة الأخلاقية ذات الأصل الديني في أعلى مراتبها».

ولئن هو سأل سائل: لماذا الدين؟ فإن جواب طه عبدالرحمن هو: «لا مفر من التسليم بأن الخبر الإلهي هو المصدر الحقيقي للعمل بالقيمة الخلقية كما أن الفعل الإلهي هو السبب الحقيقي للشعور بها في الوجدان، وهل يماري في هذا إلا من أراد أن ينسب إلى الإنسان ما تبتغي نسبته إلى الإله، واقعا في ما يشبه «تأليه الإنسان» أو على العكس» (...)»[279] ولئن هو أعقب السؤال بسؤال آخر: ولماذا من الدين الإسلام بالذات؟ أجاب طه عبدالرحمن بتساؤل: «هل ينبغي أن يرجع كل قوم إلى ما وجدوا عليه آباءهم من دين، فيقتبسون منه أخلاقا يدفعون بها شرور العولمة، أو على العكس من ذاك، ينبغي أن يجتمع ممثلون عن الأقوام كلها، فينظروا في أديانهم ويستنبطوا منها ما يتفق عليه جميعهم، ويكون هذا المتفق عليه هو الأخلاق التي يتصدون بها لأضرار العولمة كما دعا إلى ذلك بعضهم فيما بات يعرف بـ«حوار الأديان»؟»، ويجيب صاحب كتاب أصول الحوار: «أجيب عن هذا السؤال المزدوج بالنفي، فعندي أنه لا تعدد الأخلاق يقهر العولمة ولا قدر مشترك منها يقهرها»، والذي عنده أن «الجواب لا غبار عليه: إنه دين الإسلام وليس غيره»[280]. ودليله على ما ذهب إليه من تفضيله الإسلام على غيره من الأديان هو ما يسميه «دليل الزمن الأخلاقي»، إذ الزمن الأخلاقي الإسلامي هو آخر طور الأزمنة الأخلاقية الدينية، وذلك لأنه متعلق بالدين الكامل الخاتم، لماذا الإسلام إذن؟ «لأنه الطور الخاتم من تحقق الميثاق الأول أعقل الأطوار جميعا، فلما كان مضمون هذا الميثاق هو الجمع بين العقل والشرع، لم يحصل تمام هذا الجمع إلا مع الطور الخاتم من أطواره»[281]. إذن، فلا يعني الرجوع إلى الأخلاق، بغاية مداواة الحداثة، الرجوع إلى «أخلاق علمية» أو «أخلاق علمانية»، وهي من جنس الحداثة ذاتها . وهل نداوي الداء بالداء؟ . وإنما تتبغي العودة

إلى «أخلاق دينية صريحة»، ولما كان الدين «الذي تعبدنا به وتربينا فيه» هو الإسلام، فلا بدع أن تكون الأخلاق التي نستند إليها في انتقادنا للحداثة هي «أخلاق هذا الدين الإلهي الخاتم»، ويحق لغيرنا كل الحق أن يبني نقده على دينه المختار أو أن ينقل ما قلناه عن أخلاق الإسلام إلى أخلاق دينية «متى رأى وجاهته أو مناسبته»[٢٨٢].

هذا بالنظر، وبالتطبيق نقول: لئن هي ادعت الحداثة الغربية الاستياد على الطبيعة حد الاستشساد، فإنه ليس من روح الحداثة الحقة أن الإنسان هو سيد الطبيعة، وذلك لأن «سيد الشيء هو مالكه»، والحال أن «الإنسان ليس مالك الطبيعة وإنما هي مسخرة له»، ومن ثمة، فإن «تخليق الحداثة» يعني عدم «التسلط» على الطبيعة وإنما «موادتها» حتى تبوح للإنسان بأسراره، وكلما هي باحت له بأسرارها زاد حنوا عليها، فالذي ينبغي أن يعلم هو أن «الطبيعة أم للإنسان وليست أَمَة له، فقد خرج من رحمها مثلما خرج من رحم أمه، والأم لا يمكن أن تكون أمة لولدها»[٢٨٣]، وذلك منتهى الخلق في التعلق بالطبيعة.

هـ - نحو والتراث

ما كانت دعوة طه عبدالرحمن إلى العودة التراث من جنس دعوة التراثيين: «ليس معنى بقاء التعامل مع التراث هو حفظ كل ما فيه على الوجه الذي كان به من غير اعتبار لمقتضى الماضي ولا لمقتضى الحاضر، نظرا لأن هذا الحفظ ولو سعينا إليه ما سعينا يظل غير ممكن، فلا أحد يستطيع أن يقطع صلته بحاضره قطعا، وأن يعود إلى الماضي ليعيش بقيمه مثلما عاش بها أجداده؛ فمن يدعي ذلك فهو إما مفتر أو غافل، لأنه ليس في وسعه أبدا أن ينزع من جوانحه وجوارحه كل تأثيرات الحاضر المختلفة، حتى ولو دخل في قمقم وأغلق فتحة عنقه دونه، أليس يحتاج إلى صنع هذا القمقم بوسائل وخبرة زمانه؟»[٢٨٤].

وقد أصل طه عبدالرحمن موقفه من الجمود على التراث والاستكانة على ما كان على أصلين:

أولهما: أن الماضي ما كان هو على ضرب واحد، وإنما الماضي على ضربين هما: «ماضي الوقائع» و«ماضي القيم». فأما ماضي الوقائع والأحداث فقد مضى وولى، ومن المحال أن ترجع الوقائع التي مضت أسبابها الزمنية، ومن ثمة، لا مساغ لإحيائها، بل لا إمكان. وأما القيم فليست كلها تتبدل، إذ ثمة من القيم ما لم يطرأ عليه تبدل، وفضلا عن هذا، لا تقبل القيم المبادرة إلى البرهنة عليها «إذ تبقى [هي] دائما موضع تحكم إنساني يزيد أو ينقص، ومواطن المعقولية فيها متفاوتة ونسبية، حتى إن هذه المعقولية لا تكاد تتمحض أبدا»، أضف إلى هذا، أن لا سبيل أبدا إلى التجرد من أي قيم شئنا ومتى شئنا[٢٨٥]، ولا سبيل أيضا إلى الزعم أن ما مضى من القيم شر وما أقبل منها خير... إذ ثبت لدى المحققين أن «من القيم الحديثة ما شره أسوأ من شر القيم الماضية، ومن قيم الماضي ما خيره أزكى من خير القيم الحديثة، ومن القيم الحديثة ما خيره آت من ماضيها وما شره آت من حاضرها؛ فما لكم

والماضي وأهله، حتى تجعلوا منه الشر المستطير في كل وقت وحين؟»[٢٨٦] وبعد وقيل: «إن قيم الماضي التي تنتج أفضل من قيم الحاضر التي لا تنتج»، و«العمل بقيم الماضي المنتجة أولى من العمل بقيم الحاضر غير المنتجة» و«التحقق بالاجتهاد في ما مضى من القيم أولى من التمسك بالتقليد في ما استجد من القيم»؛ وذلك كله مستملى من القاعدة: «التأصيل أولى من التقليد»[٢٨٧].

ثانيهما: «أن التراث - بالإضافة إلى ما يشتمل عليه من قيم إنسانية حية - قد يتضمن قيما إنسانية ميتة، أي قيما إنسانية لم يعد المجتمع الإنساني العام يرغب فيها أو يعمل بها»[٢٨٨]، إلا أن الأستاذ طه عبدالرحمن لم يوضح هذه «القيم الميتة»، ولا هو مثل لها بأمثلة. وليته فعل!

بناء على هاتين المقدمتين، فإنه بقدر ما هو رفض طه عبدالرحمن دعوى «مقلدة الحداثة»، فقد رفض دعوى «التراثية» أيضا: أي أنه رفض «الاشتغال التراثي بالتراث»؛ أي استنكف بنفسه هو عن أن يكون تراثا يشتغل على تراث، وربأ: «لا ينبغي الاكتفاء بتجريد الآليات من التراث من دون التزود بهذه المستجدات المنهجية، لأن هذا التجريد لن يزيد عن اجترار القديم على وجهه القديم، ومثل هذا القديم المزدوج لا يخرج منه أبدا جديد»[٢٨٩]. فلا تعد كل أداة منقولة من الغرب مذمومة، ولا يعد الجمود على الآلية المأصولة في التراث مقبولة كل القبول ما لم تظهر إجرائيتها.

وبالجملة، فإن موقف طه عبدالرحمن ما كان هو موقف «الانتصار للتراث انتصار من ينكر ضرورة العلم الحديث، ولا هو، على العكس من ذلك، الانتصار للعلم الحديث انتصار من ينكر فائدة الموروث، وإنما هو الأخذ منهما بالقدر الذي يجعل الواحد منهما فاعلا في الآخر، بحيث ينفعه وينتفع به؛ ولا طريق إلى الاجتهاد، ولا تحصيل لهذه القدرة بغير التمكن في العلم الحديث إلى غاية مضاهاة صانعيه من أهل الغرب»[٢٩٠]، وذلك الأمر المنشود هو ما عبر عنه في عبارة باسم ظاهره مناقضة وباطنه موافقة: «التراث الجديد»[٢٩١]. والحال أن لا تراث جديد إلا بالاجتهاد. إذ «ليست قيم تاريخ الأمة التي يتم بها التأصيل مودعة في أوعية محددة يستردها صاحبه منها كما تسترد الودائع من مكامنها، وإنما يستنبطها من هذا التاريخ بمجهود فكري، كثير أو قليل، كما تستنبط الحقائق من ظواهرها»[٢٩٢].

٥ - مفكرو المغرب أمام مسألة «الحداثة» تآلفات وتخالفات

أ - بين الجابري والعروي: الحداثة والقطيعة

لئن هي كانت دعوة العروي التحديثية قامت، لا على ضرورة إجراء «القطيعة مع التراث» وحسب، وإنما على ضرورة «الحسم» في أمر هذه القطيعة حسما بلا تردد أو تعطل أو تعثر، فإن السؤال الذي يعترض به الجابري على العروي هو: أنى لنا بمثل هذه القطيعة الحاسمة ونحن - الداعين إليها - مجرد «حفنة» من «الحداثيين» لا تزيد، على أبعد تقدير، عن «عشرة بالمائة» من الأغلبية من الشعب المحافظة

مفهوم «التأخر التاريخي»، مما تنجم عنه ضرورة المبادرة إلى استدراكه، وذلك لا بالالتفات إلى الماضي ولا بالإنحاء باللائمة على من تسببوا فيه (الغرب الاستعماري)، وإنما بطي صفحة الماضي، فإن الجابري يضاده بمفهوم آخر يتنزل من فكره منزلة المركز من الدائرة هو مفهوم «الاستقلال التاريخي»، ولئن هو كان المنشغل بأمر «التأخر» ما كان هو ليهتم إلا بشأن «التجاوز»، فإن المفكر في شأن «الاستقلال» ما كان هو، بالضد من ذلك، ليهتم إلا بواقع «الاستعمار».

وفي الجملة، يرفض الجابري منطق «إما وإما» الذي يجد أن العروي يفرضه على قارئه: «المسألة عنده تتلخص فيما يلي: إما أن نقبل التراث الليبرالي [الحداثي] ونستوعبه، وسيكون ذلك طريقنا إلى التقدم، وإما ننقده (بمعنى نرفضه) وسيكون ذلك تقوية «لكل ما هو عتيق ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا». إن طرح المسألة بهذا الشكل طرح غير منهجي». ذلك أن نقد التراث الليبرالي لا يعني «رفضه كله»، بل إن حتى زعماء السلفية ما رفضوه بهذا النحو من الرفض الراديكالي، أكثر من هذا، إن في كل تراث. وهذا ينطبق على تراثنا كما ينطبق على تراثهم قديمه وحديثه. يوجد ثمة «جانب إنساني». ومثلما أن تراثهم ما كان إيجابيا كله، فكذلك تراثنا ما كان سلبيا كله. بيد أن العروي يرفض هذه الدعوى. فعنده يلزم أن نشهد، بداية، على واقعة «انعدام وجود مفكر واحد منذ بداية النهضة إلى اليوم سالم كليا من تأثير الأفكار الخارجية». وبناء عليه، تثنية، فإن «من يدعُ إلى رفض الأفكار المستوردة اليوم، بعد مرور أكثر من قرن على «النهضة» وعجز جميع المصلحين عن السباحة في غير محيط الأفكار والنظريات الغربية، يتفوه بكلام فارغ إذن، كلام لا معنى له إطلاقا، لا يعود عليه بشيء ملموس، ومستحيل منطقيا وتاريخيا واختباريا، لأن رباطنا بالتراث الإسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائيا وفي جميع الميادين. وإن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم، إنما هو سراب»[٢٦٩].

وقد نتجت عن هذا التباين في الرؤية، في توجيه جهة النظر بين الرجلين، تباينات في المنهج المصطنع. وهكذا، لئن هو استند العروي دوما في كل ما يكتبه. وذلك لربما بحكم عمق فكره التاريخي. إلى اصطناع منهج «المقارنة» أو «المقايسة»، وذلك بعمله على إجراء المقارنات بين حال العرب مع الحداثة وحال أقوام أخرى، شأن الألمان، فإن ما يعيبه عليه الجابري هو «حيثيات» هذه «المقايسة» إن لم نقل «شرعية» هذه المقايسة ذاتها. وهكذا، لئن هو كان لسان حال منطق النظر عند العروي هو: زن أحوال المغرب على أحوال كذا بلد أو كذا، ثم قايس بينهما، وانظر التآلف؛ فإن لسان حال منطق فكر الجابري هو: **أولا**: تجنب أن تزن ما أمكن، وذلك لاختلاف الموازين. ثم، **ثانيا**، إن هو حدث أن وازنت وقايست، فانظر التخالف ولا يغرك التآلف. إنما هذا شبيهي وذاك حقيقي، و واحد حجتك والآخر شبهتك. إنما العيب الأساسي في فكر العروي، بحسب أنظار الجابري، هو الاستناد إلى مقايسة حال العرب بنموذج أو مثال

هو أوروبا. يقول الجابري: «إن أهم ما نختلف فيه مع الأخ العروي بخصوص المنهج، هو اعتماده طريقة المقايسة اعتمادا كليا، الشيء الذي يجعله يفكر في قضايا الأمة العربية من أرضية غير الأرضية العربية، مسقطا من حسابه معطيات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية ينفرد بها المجتمع العربي، وعلى رأسها عامل الهيمنة الإمبريالية والتبعية بمختلف أشكالها وأنواعها»[200]. فأمام آلية «المقايسة» التي يستند إليها العروي في أنظاره يشهر الجابري اعتراض «الخصوصية»، وأمام «الكونية» التي يبني عليها العروي استنتاجاته يبدي الجابري مفهوم «الأصالة» أو «المحلية». وهكذا، فإنه حين يربط العروي بين إشكالية مثقف العالم الثالث ووعيه بالتأخر وبين إشكالية المثقف الألماني ووعيه بالتأخر - زمن ماركس وقبله - فإن الجابري يجد أن العروي «ينسى» نسيانا تاما «الفرق» بين وضع ذاك ووضع هذا: وضع ألمانيا من حيث هو وضع بلد لم يستغل استغلالا استعماريا، ووضع بلاد العرب التي عانت من الاستغلال[201]. وعن «خطأ المقايسة» هذا نتجت «نزعة ميكانيكية» في فكر العروي آليتها: «بما أننا «متأخرون» - زمنيا؟ - بالنسبة لأوروبا، فإنه من الواجب علينا أن نبحث في تاريخها عن النقطة التي توازي المرحلة الراهنة من تطورنا، حتى إذا وجدنا هذه النقطة، انطلقنا منها، مقتفين آثار الأوروبيين، متتبعين لمسيرة تاريخهم خطوة خطوة..»[202]. فقد انجلى بهذا، أن «ما يهيمن على تفكيره [تفكير العروي] هو «المستقبل الماضي»، «مستقبل» أوروبا يوم كانت تصنع مستقبلها، يوم كانت تشيد ليبراليتها»[203].

والحال أن «التاريخ» الذي يستند إليه العروي ويبني عليه مقايساته، لئن هو تؤمل حق تأمل، لما تبدى لنا أنه «التاريخ الواقعي»، وإنما هو تاريخ يتمحل صاحبه آليات «الانتقاء» و«الإسقاط» و«الإهمال» تمحلا، مما يجعل منه «التاريخ المعاد في الذهن فقط»؛ أي «التاريخ الانتقائي» الذي يختار أمورا ويهمل أخرى وينتقي حيثيات بعينها ويطرح ما عداها...[204] أكثر من هذا، إن المقايسة عنده إنما نهضت على «فرضية خفية مضمرة» بيانها «إمكان أن يعيد التاريخ نفسه». والحقيقة التي ينبغي أن تعلم جيدا لدى الجابري هي أنه «لا يمكن إرجاع «فيلم» التاريخ إلى الوراء لنبدأ معه المسيرة من جديد»[205]، وكل من ادعى ذلك فقد أحال فيما ادعاه.

وعلى فرض جواز صحة إمكان إجراء مثل هذه «المقايسة»، على علاتها وهناتها، فإنها ليست تستقيم إلا باستحضار أمر يستغرب الجابري شدة نسيان العروي له: عامل «الاستعمار». يقول الجابري: «إن عامل الاستعمار غير حاضر تماما في فكر العروي، على الرغم من كونه عنصرا أساسيا من عناصر إشكالية مثقف العالم الثالث، والمثقف العربي بالذات»[206]. ومن ثمة، فإن «جميع تحليلات الأخ العروي وجميع أجزاء مشروعه الأيديولوجي مبنية على تصور غير سليم لواقع العالم العربي وبلدان العالم الثالث. تصور ناقص لأنه يسقط من حسابه عنصرا أساسيا من العناصر المتحكمة في هذا الواقع. عنصر الاستعمار

والإمبريالية، عنصر الهيمنة الاقتصادية والثقافية الإمبريالية»[٢٠٧]. والجملة، فإن تجاهل الواقع العربي عند المقايسة ـ واقع الاستعمار ـ «جعل تفكيره [تفكير العروي] مهزوزا، مقطوع الصلة ـ أو يكاد ـ بالواقع العربي الراهن»[٢٠٨].

ويترتب، بحسب الجابري، عن دعوة العروي إلى «ولوج باب المستقبل» العربي بالاحتكام إلى مراحل تطور أوروبا، دعوة العروي إلى «الرجوع إلى ماضي أوروبا» ـ ليبرالية القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر الميلاديين. فتلقاء «سلف الصدر الأول من الإسلام»، ثمة قام عند العروي وانتصب «سلف الحداثة» أو قل: «سلف الصدر الأول من النهضة الأوروبية الحديثة» الذي شأنه أن يؤمن لنا المستقبل في ماضيه: «المستقبل الماضي»[٢٠٩]. والحال أن مثل هذا النزوع لا محالة يؤدي إلى الوقوع في مطب «التغريب» و«التبعية الثقافية» و«الوعي المسلوب»: «عندما يطالب الأستاذ العروي ب «اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا» يقبل بحرارة مماثلة، أن تكون «ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير» لأن ذلك هو «طريق الخلاص»[٢١٠].

وعلى فرض صحة ما ذهب إليه العروي جدلا، مَنْ ذا الذي بمكنته التمكن العميق من هذا «التراث الجديد» وتطبيق روحه في العالم العربي؟ ههنا تتبدى للجابري «مثالية» العروي التي تجعل منه مفكرا يدعو إلى «نخبة معزولة مشغولة ب«العالمية»... [مهمتها] النقد الأيديولوجي «المعزول في سماء المجردات»[٢١١]. ولهذا يتساءل الجابري ههنا: «أي ثوري هذا المثقف غير المرتبط؟ من أين جاءته ثوريته؟ من الكتب، من التأمل، من التعالي، من العالمية، من الانعزال عن الجماهير!؟»[٢١٢].

هي ذي «المواجهة» التي تمت بين مفكرينا، غير أننا سنخيب آمال القارئ إن نحن أعلننا أنها ما كانت سوى مواجهة «افتراضية» وليست «واقعية»: يعني أننا أنشأناها إنشاء استنادا إلى أعمال الرجلين. إذ ظلت دعوة الجابري إلى الحوار دون مجيب، مما فوت على الفكر المغربي أحد أهم حوارات مفكريه كان لها أن تكون، إلا أنها لم تتم. أكثر من هذا، اكتفى العروي بخط فقرة في «خواطره» ـ لم يكتب لجمهور القراء الإطلاع عليها إلا بعد مرور ما ينيف عن ربع قرن على مقالات الجابري الانتقادية ـ هذا نصها: «زارني أستاذ فلسفة مستغربا ما نشر على أعمدة المحرر الثقافي. فهمت من كلامه أنه ينتظر مني أن أحرر ردا مفصلا. قلت له إنه كلام رجل لا يعي ما يقول. لو كان واعيا لأدرك التناقض بين حالته الشخصية. هو الذي يقدم نفسه كمفكر ثوري ملتزم، وحالة الحصار التي أعيشها أنا رغم أني، حسب تحليله أخدم موضوعيا مصلحة الطبقة الوسطى. لو كان واعيا لأدرك أن ما أقوله عن النخبة ودورها التثقيفي هو بالضبط ما تبناه تلقائيا المؤتمر الاستثنائي عندما قرر إنشاء مدارس للأطر الحزبية في كل جهات المغرب. لو كان واعيا لأدرك أن شعار المؤتمر (الاشتراكية للديموقراطية وبالديموقراطية) هو ما يسميه الجميع الديموقراطية الاجتماعية وأن لا أصالة ولا انفراد في

ذلك. أنا لا أستنبط الأفكار من المطلقات، وإنما أرصد وأؤول ما يفعل العرب، لا سيما الزعماء، دون الاكتفاء بما يقولون ويكررون: في حين أنه لا يتجاوز النقل والشرح. يسبح في بحر الأيديولوجيا ككل المتفقهين. من المستحيل أن يستوعب الفقيه مفهوم الأيديولوجيا»(٣١٣).

انتهى الكلام وضاعت على الفكر المغربي فرصة خلاقة للحوار.

ب - بين أومليل والعروي : الحداثة والدولة

لئن هو كان العروي يقدم نفسه على أنه «باحث في العلوم الاجتماعية» أكثر مما هو «مؤرخ» - فبالأحرى أن يكون «فيلسوف تاريخ»، أو «مفكر تاريخ» - فإن أومليل يقدم نفسه، سلبا، بحسب التقديم التالي: «لست مؤرخا، ولكني قارئ للتاريخ، أحاول من خلاله أن أقف على المقاصد الحقيقية للأفكار»(٣١٤)، وإيجابا، يقدم نفسه على أنه إنما هو «مشتغل بعالم الأفكار»(٣١٥). كلا الرجلين وقف بنظره على «تأخر العرب» وأعمل أنظاره في فهم حيثيات هذا التخلف. ولئن هو سماه العروي «تأخرا تاريخيا»، فإن هذا التأخر كان عنده، في العمق، «تأخرا فكريا» أو «تأخرا ثقافيا». قال الرجل عن فهمه لمعنى «التأخر التاريخي»: «لم أتكلم عن تأخر الاقتصاد [التجهيزات] بقدر ما وصفت ذهنية المسؤولين»(٣١٦). ولئن هو وقف علي أومليل على اعتبار المفكرين العرب أن تأخرهم كان «تأخرا سياسيا»(٣١٧). الاستبداد . فإنه ألح بدوره على «التأخر الاقتصادي والاجتماعي». غير أن هذا لم يمنعه من التأكيد على أهمية استدراك «التأخر الثقافي». فقضية «الحق في الاختلاف» مثلا . وهي أساس من أسس الحداثة . وإن هي كانت «قضية نضال ديموقراطي» . أي سياسي . فإنها أيضا، وقبل ذلك، «قضية نضال ثقافي»؛ يقصد أنها قضية: «نقد جذري للدعامة الفكرية التي يرتكز إليها أي نظام استبدادي ويجد لها سندا في الميراث الثقافي: أي ادعاء ملكية مزدوجة للسلطة وللحقيقة، وبالتالي إلغاء كل مشروعية للاختلاف»(٣١٨).

وإذ توحد الرجلان في الدعوة إلى الحداثة فإنهما توحدا أيضا في الرد على خصوم الحداثة الذين يعتبرون انبثاث الأفكار الحداثية في العالم العربي «تغريبا». وإذ يرد العروي على هؤلاء: لا يهم أصل الأفكار ومن أين استمدت! المهم أولا أن تعبر عن حاجة، عن مطلب ملح . فلا تكون مجرد فكرة مجردة . شأن الحاجة إلى «الديموقراطية» مثلا، فلا يجوز اتهام طالب الديموقراطية باستيراد الفكرة... وإن لسان حال المفكر الحق لهو: «حسبي أن تكون نافعة، أن اقتصد بها الجهد»، مصورا بذلك الاقتباس من الغير بالضرورة البراجماتية: «الحاجة إلى التعبير، إلى المشاركة، إلى المواطنة، قائمة، نابعة من الممارسة اليومية وليس من تأثير فكري مجرد»، ومن ثم «هنا خطأ من يتكلم عن «أفكار مستوردة»(٣١٩)، نجد علي أومليل يذهب إلى الإقرار بأن «الاقتباس قائم منذ أن خضعت البلاد الإسلامية إلى التدخل الأجنبي وأدمجت في شبكة علاقات خارجية، لكنه اقتباس تغيب عنه الأصول والمقاصد. وليس

المقصود هنا هو إرجاع المفاهيم المقتبسة إلى أصولها الأجنبية واعتبار هذه الأصول مطلقة المعنى والقيمة، وإنما المطلوب هو أن نتبين بوضوح الأصول المختلفة لكل من المفاهيم الأجنبية المقتبسة والمفاهيم التي يلتجأ إليها من المأثور. وهو أمر ضروري لجعل عملية الاقتباس عملية واعية وفعالة. فالاقتباس . كما أسلفنا . واقع في الحياة اليومية وفي الأفكار منذ أن خضعت المجتمعات العربية لضغط الغرب الحديث وتدخله، وهو يترجم وضعية هذه المجتمعات التي يتواجد فيها القديم والجديد على نحو فوضوي»[30]. وهنا يلجأ أومليل إلى المنطق البراجماتي نفسه الذي لجأ إليه العروي من قبل: «طبعا ليست كل الأفكار الواردة من الخارج يكفي لاستبعادها أن يقال بأنها مستوردة، بل ينبغي الحكم عليها بفعاليتها في الواقع، وأن لا تظل محصورة في نخبة، أو أن تفرض فرضا على الواقع بإرادة قسرية»[31]. إلا أن ثمة فارقا طفيفا بين الرجلين حول حكمهما على «التشويه» الذي لحق المفاهيم الحداثية لما هي أدخلت إلى المجال الثقافي العربي. فحينما يصيح العروي: «هذا تشويه»، يجيب أومليل: «وليكن، إنما العبرة بالتوظيف». أكثر من هذا: إن «تحوير الأفكار المتلقاة عملية مشروعة»، وذلك لأنها تمت بإمرة من ضغط خارجي. يقول علي أومليل: «إذا كان تحوير الأفكار المتلقاة عملية مشروعة، فكيف يمكن لعملية التحوير هذه أن تكون ناجحة، أي أن تسهم في إخراج مجتمع من أزمة عميقة؟ نعتقد أن هذا هو السؤال الذي ينبغي أن يطرح، بدل الدوران في سؤال المطابقة: أي إلى أي حد ظل الفكر المتلقي أمينا لما تلقاه من أفكار؟»[32].

ويتفق الرجلان على أن الفكر العربي الحديث منذ أن كان وهو «رد فعل» لا «فعل»، ومن ثمة يسمان الفكر العربي الحديث بأنه «أدلوجة» . حسب تعبير العروي . أو أيديولوجيا . حسب تعبير أومليل. وفي الوقت الذي يرى فيه العروي أن: «المفكر العربي منذ عصر النهضة يرد على الغير، أي يترك دائما مبادرة السؤال للغير»[33]، فإن أومليل يؤكد على أن الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث ما فتئ «يجيب على الفكر الغربي ويقتبس منه»[34]. وتلقاء ثالوث العروي: (الشيخ والليبرالي وداعية التقنية)، يقيم أومليل ثالوثا مقابلا: (الفكر القومي، والفكر الإسلامي والفكر الماركسي)[35]. وقد ترتب عن هذا الأمر اتفاق الرجلين على أن المواجهة مع الغرب ما قادها أهل الاختصاص من رجال الأعمال والصناعيين والمهندسين وإنما قادها «الأيديولوجيون».

هذا العروي يلمع إلى موقف «الشيخ» وموقعه في الشيخ الجدل مع الفكر الغربي. الشيخ عندنا هو من يواجه الغرب، وهو من يعد قمة الوعي العربي في ذاك الزمان. والحال أنه لئن هو حقق أمره لاكتشف أنه: «حين يفتح شيخنا عينيه على ذلك الغرب المتغير، فإنه لا يدرك إلا ذلك الوعي الهامشي الخافت». وحين يساجل الشيخ نده - المستشرق رينان أو هانوتو - فإنه يعتقد أنه يساجل الغرب. وهيهات هيهات، فهو لا يناظر إلا شخصا ما عاد يملك أي سلطة في

بلد الحداثة؛ أعني أنه يناظر شخصا باهتا ظليا شبحيا: «أما المسير الحقيقي صاحب رأس المال، فإنه منشغل عن مثل هذه المناظرات، لا يرى فائدة فيها ولا أدنى فرصة للتفاهم بينه وبين الشيخ المسلم. فينيب عنه من يعتبره في مستواه، أي القس المسيحي. لكن القس ليس ندا حقيقيا للشيخ، إذ لا يمثل في مجتمعه ما يمثله الشيخ في مجتمع إسلامي (...) فيواجه الشيخ [أنها] وعيا غربيا متقادما لم يعد الغرب المعاصر يتعرف على نفسه فيه»[٢٢٦].

وهذا علي أومليل يلاحظ أنه: «منذ القرن الثامن عشر أصبحت علاقة العرب والمسلمين بأوروبا ثم بالغرب عموما علاقة غير متكافئة. لقد أصبحوا طرفا مغلوبا يدخلون معه في مواجهات وعلى واجهات متعددة»، فإنه يرى أن «الواجهة الدينية هي التي أخذت الدور البارز في عملية المواجهة هذه»، ومن ثمة: «من هنا تصدر الداعية الديني، والصحافي، والكاتب، والخطيب السياسي معركة المواجهة هذه أكثر مما تصدرها المهندس والاقتصادي والتقني»[٢٢٧]. وفضلا عن هذا، يكاد المفكران يتفقان على منهج واحد في النظر هو منهج «المقارنة» أو «المقايسة»: مقارنة حالنا بحال غيرنا. وما كان اصطناع هذا المنهج على التحقيق اختيارا وإنما هو كان ضرورة. إذ منذ ما ينيف عن القرنين من الزمن والعرب يقارنون، ومفكرانا يصفان ما يقوم به العرب، لكنهما يدققان المقارنة ويصوبان أوجهها. ويتفق المفكران على «مثال سبق» هو المثال الألماني[٢٢٨]، وذلك بمقايسة وضعنا إزاء الحداثة بوضع الألمان في القرن التاسع عشر، مع وعي حاد بحدود المقارنة عند أومليل أكثر منه عند العروي. يقول أومليل: «لقد عاش الغرب مثل هذه الوضعية، لكن على نحو أقل حدة مما سيصبح عليه الوضع بين الغرب وما عداه. فإذا كان الألمان، مثلا، قد عاشوا في القرن الماضي أزمة التأخر التاريخي قياسا إلى غرب أوروبا، فإن البون لم يكن بمثل الاتساع الذي سيصبح فيما بعد بين الغرب وباقي العالم. ثم إن ألمانيا تنتمي إلى المجال الثقافي الحضاري الغربي نفسه، أما البلدان غير الغربية فسوف تجد نفسها في وضعية تختلف تماما، مما سيجعل الانطلاق الاقتصادي والتنمية الاجتماعية والبناء الديموقراطي عملية أصعب وأعقد»[٢٢٩] - وإذ هما مقتنعان بمثال يتحقق هو «المثال الآسيوي»، فإن العروي يجده في المثال التايلاندي: «في القرن التاسع عشر استقبل لويس الرابع عشر سفارتين، إحداهما من المغرب والثانية من سيام، أي ما يسمى اليوم بلاد التاي [تايلاند]. هناك إذن علاقة عرضية بين البلدين ومن المفيد مقارنة أحوالهما اليوم... أشياء كثيرة سياسية، اقتصادية، اجتماعية تجمع بينهما. الفرق حضور ياباني وأمريكي كثيف وجالية صينية غنية ونشيطة. الأمر الذي مكن تايلاند من نمو سريع وإقلاع اقتصادي حقيقي، عكس المغرب الذي لا يزال يشكو من معوقات بنيوية، بعضها مادي وبعضها معنوي. وهنا تنفع المقارنة». وهي مقارنة تقود إلى ملاحظة أن تايلاند استحالت في ظرف ربع قرن إلى «قطب اقتصادي، مالي، تجاري، قائم بذاته»، بينما صار همنا نحن أن

نستحيل منتجعا لأوروبا الجنوبية»[٣٢٠]. أما علي أومليل فما قارن هو حال المغرب بحال دول أخرى تعد «مثالا» وإنما هو قارن حال العرب على وجه الإجمال بحال البلدان الآسيوية بوجه العموم، معتبرا أنه: «يبقى العالم الآسيوي بالنسبة إلينا مختبرا كبيرا». وهو إذ لاحظ أنه لدى العرب ظل «الآخر» على الدوام يعني «الغرب»، فإنه رأى أن على الفكر العربي اليوم «أن يوسع مجال المقارنة، فلا يظل منحصرا في آخر وحيد، وهو الغرب. فالعالم الآسيوي غني بتجربة لا بد من أخذ كل العبر الممكنة منها، بخاصة في ما يتعلق بعملية التحديث»[٣٢١]. لكن المواجهة الصامتة الكبرى بين المفكرين تمت على واجهتين اثنتين: الدولة والحداثة، والقيم والحداثة.

أولا: يتفق المفكران على ضرورة الحداثة، لكنهما يختلفان في تعيين الجهة الموكول إليها إجراء عملية التحديث. وإذ يؤكد العروي على أن «الدولة» كانت دوما عبر التاريخ «المحرك والحافز»[٣٢٢]، وبالتالي فإنها هي من عليه أن يضطلع بمهمة التحديث، فإن أومليل يرى أن «الدعوة إلى تركيز جهاز الدولة الحديثة، والتي بدأت تتردد لدى بعض المفكرين العرب بدعوى أنها ستكون العامل الحاسم في تعقيل نظام المجتمع، من الممكن أن يؤدي إلى أي شيء، بما في ذلك إقرار النظام الفاشستي، (أو ليست الفاشستية قمة عقلانية نظام الدولة؟)»[٣٢٣]. يخشى أومليل إذن أن تتحول الحداثة إلى فاشستية. يضاف إلى هذا اعتراض آخر أبداه علي أومليل على مشروع طه حسين ويصلح أن يبدى على مشروع العروي نفسه. ذلك أنه لئن هو كان «الهدف من مشروعه [يعني طه حسين] هو «نشر فكر التنوير، والحداثة، والديموقراطية»، فإن الذي عهد إليه بهذا المشروع هو «الدولة». وفي ذلك مفارقة. إذ إن السؤال الذي يمكن أن يطرح ههنا هو: «كيف يتأتى لدولة القيام بإنجاز مشروع تحديثي تنويري وديموقراطي إذا لم تكن هي نفسها كذلك؟ فالديموقراطية تبدأ من النضال من أجل التحويل الديموقراطي للدولة، وليس التعويل على دولة قائمة غير ديموقراطية لتقوم هي بتحقيق الديموقراطية»[٣٢٤].

يبدي أومليل إذن ضروبا من الريبة إزاء فكرة «ريادة الدولة لتحديث المجتمع»، لأن هذه الفكرة من شأنها أن تفضي إما إلى «الفاشستية» أو إلى فكرة «المستبد المتنور»[٣٢٥]. والظاهر أنه ربما راودت فكرة «المصلح العبقري» أحلام العروي. إذ البادي أنه مال، في فترة ما من فترات حياته، إلى القول بها. فقد خط الرجل في خواطره: «قد يقرر الباحث حقيقة التأخر، لكن السياسي ملزم بافتراض إمكان الاستدراك... وإلا ما هو دوره؟ (...) أي فرق إذن بين السياسي العادي المستفيد من الجهل والركود وبين المصلح العبقري؟ لماذا تتكلم أمريكا باستمرار على غريزة «القيادة» (ليدرشب) وفرنسا عن «الرؤية» (فيزيون)؟»[٣٢٦]. والحال أن علي أومليل يشهر في وجه هذه الفكرة مبدأين متكاملين: مبدأ «الديموقراطية». ومن هنا سر حديثه المتكرر عن «الحداثة الديموقراطية»[٣٢٧] تلقاء إمكان قيام «الحداثة الفاشستية»، قارنا بذلك بين الحداثة والديموقراطية خوفا عن الديموقراطية من الحداثة. ومبدأ «المجتمع

المدني»؛ إذ سرعان ما يرى أومليل، اتقاء لشر فاشستية الدولة الحداثية المكنة، ضرورة نقل المجتمع المدني من حالة الضعف التي هو عليها إلى حال من القوة، وذلك بغاية أن يجعل منه القوة المعادلة المانعة للفاشستية المهددة من الأعلى. يقول الرجل: «إن تحديث نظام الدولة مطلب ضروري، ولكنه ليس غاية في ذاته، إذ لابد أن ترتبط ارتباطا حقيقيا بمجتمعها المدني، وأن تكون أداة لتحريره من التبعية»[٣٣٨]. وهو يلح دوما على ضرورة أن تكون لهذا المجتمع المدني المنشود «استقلالية ما عن الدولة»[٣٣٩].

وليس يعني هذا الأمر أن أومليل يتوجس من الدولة لمجرد أنها الدولة. فقد سبق له أن عاب على «الذهنية العربية»، توجسها من الدولة: «إن في نفسانية العربي رفضا عميقا للدولة، وقد رسخ هذا الرفض بطول عهود الاستبداد، واستمرت آثاره في الحاضر فكونت نفسية عامة رافضة للدولة (...)»[٣٤٠]، كما كان هو دائم التثريب على الليبراليين العرب الذين كانوا وما زالوا يرفعون، محاكاة لأنظارهم من الغربيين، شعار: «أقل ما يمكن من الدولة»، مؤكدا على أن «دور الدولة لا يزال في بلداننا مطلوبا»[٣٤١]. وإنما هو أدرك أن «الخطر يأتي من الدولة الحديثة حين تصبح مجرد شكل عصري للحكم القهري، وهي تحكم قبضتها على المواطنين أكثر مما كان متاحا للدول الاستبدادية قديما، لأن لها كل الوسائل الحديثة للتضليل والمراقبة والقمع». ومن ثم فإن المطلوب ما كان هو رفض الدولة رفضا مطلقا، أو المناداة الطوباوية بإلغائها في الخلافة أو العشيرة أو غيرها، وإنما «المطلوب هو العمل من أجل تحويل الدولة الاستبدادية الحديثة إلى دولة الحقوق»[٣٤٢]. والمنشود هو العمل «من أجل تحويل الدولة القائمة من دولة تسلطية إلى دولة الحق والقانون التي مرجعيتها الحقوق المدنية والسياسية»[٣٤٣]. وما من سبيل آخر ممكن إلى تحقيق ذلك سوى سبيل اتباع الديموقراطية، إذ يدعونا أومليل إلى أن نجرب «النضال الديموقراطي من أجل الديموقراطية وبالديموقراطية»[٣٤٤]، وذلك بوصفه النضال الوحيد الممكن؛ أي بوصفه «نضالا ديموقراطيا»[٣٤٥]. إلا أن ههنا تخما من تخوم فكر أومليل يقف عنده: لا سبيل إلى تحقيق الديموقراطية إلا بالديموقراطية نفسها!

ولعل هذا هو ما فسر اختلاف موقف الرجلين من النزعة الأصولية مهددة مشروع الحداثة، إذ لئن هو حق أن الرجلين معا يرفضان «منطق المناظرة» الذي صارت تفرضه هذه النزعة، فلا يناظرانها أبدا، ولئن هو حق أيضا أنهما تنبها إلى خطر استغلال الأصولية لمعالم الدولة الحداثية في الترويج لفكرها . إذ نبه العروي إلى أن «ثورة المواصلات [كانت] كارثة على المجتمعات العتيقة إذ استعملت لنشر، أو إعادة نشر الفكر التقليدي»، وتنبه إلى أن «سبب النكسة: كلما انتشر التعليم احتد الحنين إلى الماضي والرغبة في العودة إلى شرنقة الثقافة التقليدية»، وخلص إلى أنه «لا فائدة في نشر التعليم إذا لم تواكبه ثورة ذهنية»، متوجسا من «ثورة مضادة» ضد «الثورة الثقافية أو الذهنية» التي طالما هو دعا إليها، متأسفا على حال

العرب في عهدنا هذا: «ما أبعد الثورة الثقافية!»[٢٤٦]. كما لاحظ الثاني أن «اتساع قاعدة التعليم ليست في حد ذاتها كافية لإيجاد هذا الدور وهذه المكانة [مكانة المثقف في المجتمع]، لأن قضية التعليم ليست قضية كم بل هي قضية كيف، بمعنى أن التعليم الذي نعنيه هو ذلك الذي يخلق رأيا فعالا يستمد منه الكاتب استقلاله وسلطته، وهو أمر لا يتاح إلا في المجتمعات الديموقراطية»[٢٤٧]. فإنهما اختلفا في سبل مواجهة خطر الأصولية على الحداثة. هذا العروي الغالب على موقفه الميل إلى التشديد على هذه الحركة، أما أومليل فهو أكثر «ليبرالية»: إذ عندما يلاحظ هو أن «الفكر الحركي الأصولي أصبح يشكل تحديا ليس لأنصار الحداثة الديموقراطية فحسب، بل وحتى للفكر الإصلاحي الإسلامي الذي دعا إلى تأصيل إسلامي للحداثة والديموقراطية»، فإنه سرعان ما يضيف: «لكن صراع الأفكار لا يحسم بالجدل والبرهان»، أو هو لا يحسم بهما وحدهما، بل بتجريب الأفكار في عالم الواقع. فمستقبل الأفكار والمعتقدات لا يتقرر بناء على نتائج النقاش الفكري وحده، وبخاصة أن خطاب «الأصوليين» لا يتوجه إلى العقل ولا يثق في قدراته بل يفرض مسلمات لا تناقش، لا بد إذن من تجريب الأفكار والمعتقدات وقياس صلاحيتها على محك اختبار الناس لها، قد يقال إن «الكتاب يقرأ من عنوانه»، وأننا لسنا بحاجة إلى تجريب أفكار معروف سلفا أن تطبيقها لن يحل مشاكل الناس، وأن أصحابها ليس لهم برامج محددة في أي مجال من المجالات العامة، وأن فشلها سيظهر ربما بعد فوات الأوان، أو بعد «خراب مالطة» كما يقولون، وهنا نصل إلى مشكل الديموقراطيين في التعامل مع «الأصولية»، هل يتمتع بكل الحقوق الديموقراطية حتى أولئك الذين يعلنون على رؤوس الإشهاد تصميمهم على نسفها؟ أعرف أن الموقف شائك، ومع ذلك فالديموقراطية كل لا يتجزأ، والديموقراطية لا تقوم على الإقصاء»[٢٤٨]. إلا أن هذا تخم آخر من تخوم فكر الرجل بل وتخوم الديموقراطية نفسها: كيف لنا أن نحارب معادي الديموقراطية بالديموقراطية ذاتها؟ ألا يجعل هذا الديموقراطية أهش ما يكون؟

وقد لزم عن اختلاف نظرة الرجلين إلى صلة الدولة بالحداثة فارق آخر يتعلق - هذه المرة - بميل العروي إلى فكر سياسي «توحيدي» بينما يجنح أومليل إلى فكر سياسي «تعددي»، فالأول يعتبر أن «مجتمع الحداثة هو مجتمع القانون والحرية والنظام والعلم»، غير أن أومليل يكاد يسائله: وأين هو الاختلاف؟ أين التغاير؟ ألا يوشك أن يوقعنا هذا الأمر في نزعة مركزية؟ يواصل العروي كلامه مستنكرا اعتراض المعترض عليه: «من الذي يستطيع أن يرفض هذا المجتمع باسم الاختلاف؟»[٢٤٩] فيدين العروي إذن أن يطرح فكرة «الحداثة» في صلة بفكرة «الوحدة»، وعليه يبني وحدة الدولة ووحدة الحداثة معا... أما «الاختلاف» و«التغاير» و«التمايز» فما كان ذاك شأن البلدان المتأخرة، وإنما هو شأن البلدان المتقدمة. وما نخالنا نحسب ههنا أن ما كتبه أومليل ليس إلا ردا مباشرا على دعوى العروي التوحيدية هذه، حين

كتب هو عن دعوته إلى الإقرار بمبدأ «التعدد» وحسن تدبيره: «قد يعترض معترض فيقول: إن حق الاختلاف إذا انشغل به أفراد من المثقفين، أو فئات في مجتمعات غربية، فلأن هذه الأخيرة قد بلغت درجة عالية من التنظيم، وهي قد حققت وحدتها القومية، واستقرت فيها مؤسسات الدولة الحديثة، ونما فيها المجتمع المدني القوي، ومن هنا فإن حق الاختلاف إذا طرح فيها فإنما يطالب به أفراد أو جماعة هامشية، فهو إذن لا يهدد وحدة وطن ولا كيان أمة ولا استقرار دولة. في حين أن الوحدة الوطنية عندنا لا تزال هشة التكوين، والكيان القومي شعارا تعقد عليه الآمال، والمجتمع المدني ضعيف بضعف الاقتصاد القومي وطغيان سلطان السلطة، أضف إلى ذلك استمرار الروح القبلية والعشائرية والطائفية. فالدعوة إلى حق الاختلاف لن تكون إذن في مثل هذه الحالة سوى تفكيك لوحدة الوطن ولكيان الأمة ولتماسك المجتمع ولاستقرار الدولة». ويرد علي أومليل على هذا الاعتراض بقوله: «ومع ذلك فنحن ندعو إلى شرعية الاختلاف، كأساس لتعددية لا تعني الشتات والتشتت، وليست عودة إلى طائفية أو قبلية، بل هي نظام لمجتمع مدني متعدد العناصر والمصالح، تتعاقد حول مؤسسات بناء على وفاق عام متجدد بالوسائل الديموقراطية. ذلك أن الديموقراطية هي نظام مؤسسي لإدارة تعددية المجتمع المدني»[٣٤]. هو ذا منشأ الخلاف حول مسألة «الاختلاف» ذاتها - لا سيما الاختلاف الديني والسياسي في العالم العربي - بين العروي وأومليل. إذ على خلاف العروي نعثر على وعي حاد بالاختلاف والتعدد لدى أومليل. فهو يرى أن: «الوطن العربي مجتمعات متعددة» وليس مجتمعا واحدا، وهو تعدد ديني وسياسي بالدرجة الأولى، ولذلك فإنه «ينبغي البناء على واقع التعدد وليس القفز عليه». وعنده أن لا حل لتدبير هذا التعدد وإيالة ذلك التباعد إلا حل واحد: الديموقراطية. إذ يرى أن: «الديموقراطية هي خير نظام لتدبير التعدد، والحوار، والتنافس السلمي، والتعايش»، وأن: «الفكر الديموقراطي هو إقرار بواقع الاختلاف، والعمل على تدبيره في إطار من التنافس السلمي الديموقراطي وتداول السلطة، وهو فسح المجال لمشاركة حقيقية لكل مكونات المجتمع المتعدد»[٣٥].

ومهما تصرفت الأحوال، فإن المفكرين إذ هما اتفقا على ضرورة الحداثة فإن العروي شدد على مبدأ «الدولة» بينما شدد أومليل على مبدأ «المجتمع المدني». بيد أن لا ذاك ناصب المجتمع المدني العداء ولا هذا عادى الدولة.

ثانيا: استشكال قيم الحداثة. الحق أن العروي لا يكاد يجادل في قيم الغرب الحداثية، وحين يجادل هو المستشرقين فلا يجادلهم باسم «قيم الشرق» وإنما باسم قيمهم ذاتها، وذلك لأنهم، في اعتباره، راموا جعل هذه القيم حكرا على أمة مخصوصة. إذ يعتبر العروي القيم الحداثية - شأن «العقل» و«القانون» و«الحرية» - قيما «كونية». وهو ينتقد الغرب متى ناقض هو هذه القيم، وباسم مبادئ «الكونية» ذاتها التي كان الغرب سباقا إلى إعلانها. إنما إيمان

العروي بما يسميه «المتاح للبشرية جمعاء» أمر ثابت. بيد أننا نجد لدى أومليل وعيا حادا بما يسميه «مجال الغرب» و«خارج مجال الغرب». ومن ثمة فهو يستشكل العديد من قيم الحداثة الغربية. ههنا أمثلة وشواهد:

بداية، يستشكل علي أومليل التلازم بين مبدأ «اقتصاد السوق» ومبدأ «الديموقراطية» فيقول متسائلا مستشكلا: «هل تلازم اقتصاد السوق والديموقراطية هو خصوصية للغرب وحده، حققها عبر تجربة مديدة من الزمن؟ ثم من أين تأتي عوائق تحقيق مثل هذا التلازم خارج مجال الغرب؟ هل لأن البون الشائع، بين الدول الصناعية وبين الدول التي تريد اللحاق بها، فتضطر هذه الأخيرة إلى تسريع الزمن وتكثيف المراحل؟»[٣٥٢] تلك أسئلة حاول هو بها فك ذاك «الرباط المقدس» بين ذينك الميدانين.

ثانية، يستشكل علي أومليل أيضا أحد أسس الحداثة: النزعة الفردانية، مؤاخذا على ليبراليي العرب عدم طرحهم أسئلة حول مدى التصاق قيم الليبرالية بتجربة تاريخية خاصة بالغرب شأن مفهوم «الفردانية»، وذلك من حيث إن هذا المفهوم ينطوي على «قيمة أولى في الثقافة الغربية» ليس لها أن تلزم بالضرورة بقية الثقافات، وأنه شهد ممهدات ظهوره في حركة الإصلاح الديني في أوروبا (فردانية الضمير والتفكير)، وتجلى عندهم في النظام العقاري (الملكية الخاصة)، وفي النظام المعماري وهيكلة المسكن...[٣٥٣] وبالتالي ما أمكن عده مبدأ منزلا وإنما يمكن تفكيكه وبيان حدوده في ثقافة مغايرة للثقافة الغربية.

ثالثا: يستشكل علي أومليل سند مبدأ «حقوق الإنسان» استشكالا. وهكذا فإنه حين يشهد على «كون هذه الحقوق هي حقوق للإنسان بما هو إنسان، وكونها عالمية، إنما هو تصور جديد، وهو وليد القرن الثامن عشر»، فإنه سرعان ما يضيف مستشكلا أسسها مستصوبا: «صحيح أنها تاريخيا وثقافيا ارتبطت بأيديولوجيا وبمفاهيم معينة عموميتها غير بديهية، مثل مفهوم «الحالة الطبيعية» و«القانون الطبيعي» و«أيديولوجيا الإنسان» باعتباره غاية في ذاته، لكنها، عمليا، شاملة وملزمة للجميع»[٣٥٤].

والحال أن هذه الاستشكالات قادت أومليل إلى حد طرح مسألة «إمكان تعدد طرق تحقيق الحداثة»[٣٥٥]. وهو إمكان لم يفصل القول فيه. وذاك تخم ثالث من تخوم فكره.

غير أن مجادلة أومليل في «مبادئ» الحداثة واستشكاله لبعض «قيمها» لم يمنعه أبدا من التسليم مع العروي بما يسمى بمبدأ «الكونية»؛ أي بما درج الأول على تسميته: «المتاح للبشرية جمعاء». وبعد، فإنه عندما كتب أومليل ما يلي: «علينا أن نسلم (...) بأن هناك مبادئ وقيما فكرية وحقوقية جديدة لم يسبق لها نظير عند الأسلاف»[٣٥٦]، فإن الراجح أنها كانت تدور بخلده آنذاك قيم الحداثة. إذ ما تنكر لها هو أبدا، حتى إن هو استشكلها في بعض المناسبات استشكالا.

ج - بين أومليل والجابري الحداثة والتراث

حين يطرح محمد عابد الجابري مسألة «الإمكان» - إمكان توظيف التراث - فإن علي أومليل - ومعه عبدالله العروي - يطرح مسألة «الحد» - حدود الاستناد إلى التراث. ذاك منشأ الاختلاف بين الرجلين ومداره الذي عليه دار.

والذي يظهر، بداية، هو أن أومليل والجابري - إذا ما قورن فكرهما بفكر العروي - كانا أشد نباهة إلى ما يسميه الجابري «الاستقلال التاريخي للذات العربية»، ويربطه بما يسميه «التحرر من الآخر» - أي الفكر الأوربي - ومن التراث - ذات الماضي - بمعنى امتلاكهما بعد فحص نقدي، وذلك بما لا يجعل من أمر «الاستقلال التاريخي للذات» يتناقض مع التفتح على الفكر العالمي وعلى التراث معا، بانيا ذلك على مبدأ «النقد المزدوج»: نقد الذات ونقد الغرب معا. إذ يلاحظ أومليل بدوره أن: «هناك موقفين طال بها التناوش ولم يحلا مشكلا: موقف أولئك الذين يواجهون ما حصل من تحويل عنيف لمجتمعهم التابع، بالحنين إلى أصالة عذراء، وموقف يرى أن الطريق إلى التقدم هو نفسه الذي سلكه الغرب المتقدم، وهناك توفيقات لأشكال متعددة فيما بين الموقفين المذكورين»، ويضيف: «لكن ما هو تقليدي وما هو مقتبس كثيرا ما اشتبكا في المجتمع التابع اشتباكا خضع في نهاية الأمر لمنطق ومصلحة الغير. والمطلوب هنا هو تخليص المنطق والمصلحة من التبعية، وهي عملية تحرير في نهاية الأمر»[٢٥٧].

والبادي، تثنية، أن لدى الرجلين وعيا حادا بمسألة «الديموقراطية»: «الديموقراطية أولا»، في حين أن عبدالله العروي يميل إلى التشديد على أولوية «التحديث»: «التحديث أولا». إذ قامت لدى الأولين أكثر من ثالثهما إلحاحية مطلب «الديموقراطية»: مبادئ «التعددية» و«الاختلاف» و«حقوق الإنسان»، بينما قامت لدى الأخير إلحاحية مطالب «التنمية» و«التصنيع» و«التطوير». ذلك أن أومليل يتفق مع الجابري على إلحاحية ما يسميه الجابري: «بناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)»[٢٥٨] بينما يلح العروي على ضرورة بناء دولة حديثة قوية. وإن كان أومليل أشد إلحاحا على الديموقراطية والمجتمع المدني، وإن اهتم الجابري أكثر بالوحدة والاستقلال والتنمية.

ومع ذلك، فإن المطلع على أعمال أومليل يلاحظ أن إحالاته في استشهاداته - حين هو يحيل المفكر المغربي من الجيل الأول على معاصريه، وإلا فالإحالات عادة ما تكون نادرة! - تكون على كتابات العروي[٢٥٩]، ولا تتم الإحالة على آراء الجابري إلا في مناقشة حية ضمن ندوة[٢٦٠].

وفي اعتبارنا نحن، فإن الهوة التي تفرق بين أومليل والجابري أعمق من الهوة التي تقوم بينه وبين العروي. والأمر يعود إلى مسألة «الحدود» - حدود التعامل مع التراث. فلئن اتهم

الأستاذ الجابري العروي بالتغريب، رابطا بأوثق ربط يكون بين ما يسميه «شاغل النهضة»، وما يعبر عنه باسم «توظيف التراث» بجعله حاضرا في النهضة العربية المعاصرة، فإن إسهام أومليل في النقاش كان بحسب الاعتبار التالي: إن التغريب الحق ما كان هو «التغرب في الغرب» - ما دام منطق الغرب هو منطق العصر - وإنما هو «التغرب في التراث» كان: «أعتقد شخصيا أن الفكر العربي المعاصر لكي ينجح عمليا، ولكي لا يتغرب عن عصره وعن منطق التاريخ، ليس بالضرورة أن يظل حبيس إطار تقليدي عام». فما عاد «التغرب» هنا التأثر بالغرب، وإنما صار التغرب في التقليد والإغراب في القدامة والاغتراب عن «روح العصر» وعن «منطق التاريخ» وعن «ما يقتضيه الحال» أو ما يسميه العروي «ما لا بد منه». وقد قصد به التحديث.

والحال أن مناسبات النقاش بين أومليل والجابري متعددة:

اول مناسبة للنقاش جرت بين الرجلين كانت مناسبة النقاش حول فكر ابن رشد. ففي الوقت الذي كان فيه الجابري سائرا إلى إحياء «العقلانية الرشدية»، منبها إلى إمكان استثمارها وتثميرها، كان أومليل متجها نحو بيان حدودها وانغراسها في القدامة. لاحظ أومليل ما يلي: «(...) ظل خطاب ابن رشد في إطار تراثي ولا يمكن بمنطق التاريخ أن ينقطع عنه»[٢٦١]. وقد ذكر في مكان آخر: «لم ينقطع الخطاب الرشدي إذن عن أسلافه، ولكي ينقطع لا بد من توفر شروط». بهذا ختم أومليل كلامه في ندوة ابن رشد[٢٦٢]. وقد فهم الجابري من كلام أومليل هذا: «ما دام ابن رشد لم يخرج عن ثوابت الفكر الإسلامي [حسب ما يدعيه أومليل] فهو لن يحقق القطعية». اختلف الرجلان إذن حول مسألة «القطعية»: واحد ألفاها «داخل» التراث، والآخر أرادها «مع» التراث. رأى علي أومليل أنه لئن نحن سلمنا مع الجابري بأن القطعية تمت «مع» ابن رشد به وفيه، فإنه وجد أنها كانت قطعية «في» التراث وبالتراث. قطعية داخل الفكر ذاته. وما كانت هذه «قطعية» وإنما هي على التحقيق «صلة»... والسبب في ذلك أنه: «لكي تحدث القطعية الحقيقية على مستوى الفلسفة، ينبغي أن توفرها شروط قطعية عامة على كل المستويات وينبغي أن نتلمسها في نهاية التحليل في تغير جذري لهياكل الواقع»[٢٦٣]. وهذا ما لم يكن ولا ينبغي أن يكون. قال أومليل هذا الكلام سنة ١٩٧٨ بمناسبة ندوة ابن رشد، وهو وبعد مرور أزيد من ربع قرن (٢٠٠٤) لم يغير رأيه. إذ أفضى هو إلى محاوره: «لقد قمت بتحليل المفاهيم الأساسية التي قام عليها الخطاب الرشدي، فوجدت أنه لم ينقطع به عن أسلافه ولزم حدود المفكر فيه، وإذن لم أجد قطعية في هذا الخطاب»[٢٦٤].

ثاني مناسبة لنقاش غير مباشر بين المفكرين كانت مناسبة النقاش الذي دار حول فكر ابن خلدون. والحال أن ما من مفكر، من هؤلاء الذين عرضنا لهم، إلا وعرض لابن خلدون: العروي والجابري وأومليل، وذلك لدرجة أنه ساغ لنا القول إن بإمكاننا أن نستنبط مواقفهم

الفكرية بناء على مناقشاتهم لفكر ابن خلدون، فهي وحدها كافية للاستدلال على تآلفات أفكارهم وتبايناتها. وفي اعتبار علي أومليل أنه لا علاقة لانشغالات التاريخ الخلدوني بفلسفة التاريخ مثلما هي أنشأها الفكر الحديث، ولا ينبغي لها أن تكون[٢٦٥]. كتب أومليل هذا الكلام في نهاية السبعينيات من القرن الماضي، وهو بعد مرور ما يناهز ربع قرن من الزمن ما غير رأيه في هذا الأمر ولا هو بدله. إذ عاد الرجل ليقول: مهما كانت حدوسات ابن خلدون الاجتماعية خلاقة، فإنها ما استطاعت قط القفز على «منطق التاريخ»[٢٦٦]؛ بمعنى أنها ظلت تنتمي إلى بنية الفكر القدامي ولم تؤسس هي قط للمجتمع الحداثي، فضلا عن أن تكون هي نظرت إلى مجتمعها بنفس «موضوعية» نظرة المحدثين. تأسيسا على هذا، يبدو أنه كلما ألح الجابري على إمكان «التوظيف». توظيف التراث في فعل النهضة. رفع العروي وأومليل عقيرتهما بالصياح: «وأين احترام منطق التاريخ فيما أنت ترومه؟»

د - المواجهة الكبرى

أو القطيعة والقطيعة المضادة - الفكر المغربي في مفترق الطرق - العروي وطه عبدالرحمن

يكاد يتفق الأستاذ طه عبدالرحمن مع الأستاذ محمد عابد الجابري فيما ذهب إليه من ملاحظة أن العروي «يقايس» من غير أن «يمايز»، وأنه لا يهتم كثيرا لمسألة اختلاف «السياق» أو «المجال التداولي»، فيقايس ولا «يسايق»، خاصة وأن مجتمعاتنا تعيش سياقا تاريخيا مغايرا للسياق التاريخي للحداثة الغربية (الاستعمار ونهب المستعمرات...)، هذا فضلا عن التنمية التابعة لمركز الرأسمال الخارجي، في حين تمت التنمية الغربية بكيفية مستقلة ومتحورة على الذات[٢٦٧]. ومن ثمة، فإنه يتفق معه في نقد دعوة العروي إلى «الانفصال المطلق عن التراث». وذلك أن طه عبدالرحمن يرفض مبدأ «الانقطاع عن كل سابق بإطلاق»، ويرى إن الانقطاع المطلوب هو ذلك «الانقطاع عن كل سابق استنفد الإمكانات الإبداعية»، شأن التراث المسيحي الوسطوي، وليس «الانقطاع عن كل سابق ما فتئ يبدع»، شأن «التراث الإغريقي والروماني الذي انتقل إلى الغرب من العالم الإسلامي عن طريق الأندلس» وشأن «منجزات الحضارة الإسلامية التي ازدهرت في نفس حقبة العصور الوسطى لدى الغرب». ومن ثمة، فإن إظلام الغرب غير إظلامنا: إظلامه كان على العهود الوسطى، أما إظلامنا فكان مع بداية عهد حداثته. يقول الأستاذ طه عبدالرحمن ملمحا إلى أطروحة العروي: «حينما أراد الاستعمار أن يقنعنا بالحداثة أبدع في ذلك وحاول إقناعنا بأن الحداثة تقتضي القطيعة مع ما قبلها، أي يعود الإنسان صفحة بيضاء، وهذا غير ممكن، ولذا يكون ذلك باطلا»[٢٦٨]. وهو إذ يعارض العروي في دعواه. «ألا ترى كيف أن بعضهم صار، باسم «العقلانية»، يدعونا إلى محو تاريخنا مع أن التاريخ لا ينمحي؟»[٢٦٩]. فإنه يعرب عن رفضه لفلسفة التاريخ الثاوية خلف تاريخانية

العروي . الناهضة على مبدأ : «لا وجود لمطلق في التاريخ» . حيث يقول في تعريف مذهب العروي: «التاريخاني» الذي لا يقر إلا بالتغير التاريخي للظواهر الإنسانية، فلا مجال عنده للمطلق»[37]. وهذا ما لا يستسيغه طه عبدالرحمن، بل تنبو عنه عينه وتمجه أذنه.

ووجه ثان للخلاف بين الأستاذين طه عبدالرحمن وعبدالله العروي متأت من تصورهما المتباين لمسألة «القيم». فالأستاذ عبدالله العروي يرى أن القيم الحداثية هي تلك التي تقع ضمن مجال «المتاح للبشرية جمعاء»، أما الأستاذ طه عبدالرحمن فلا يرى في القيم الحداثية الغربية إلا قيما «محلية»، وهو يعجب، بهذا الصدد، من دعاة «كونية القيم الحداثية»: أولئك «الذين يدعون إلى هذه القيم من العرب والمسلمين ما زالوا عاجزين عن تبيين جانب «النسبية» و«المحلية» فيها، ناهيك عن الدخول في نقدها وتصحيحها، بل لا يتصورون إمكان وجود بدائل لها، مع العلم أن واضعيها الأصليين أخذوا يشككون فيها ويبرزون حدودها»[38]. وغير خاف عن الأستاذ طه أن الاعتراض الذي يمكن أن يوجهه العروي على كلامه هذا هو الاعتراض نفسه الذي وجهه إلى دعاة «ما بعد الحداثة»؛ إذ أنّى لأمة ما تمثلت بعد قيم الحداثة أن تأخذ بنقد الغربيين الذين تقلبوا في هذه القيم كل التقلب وتمثلوها كل التمثل، وأذن لهم لسان الكون وترجمان التاريخ بواجب النقد وضرورة التجاوز؟ وحتى لئن هو اضطر الأستاذ طه عبدالرحمن إلى التسليم بأمر «كونية» بعض قيم الغرب، فإنه يقول: «ولا يتعجلن المتعجل ليقول بأننا ننكر ضرورة «التحديث»؛ فلا يقول هذا إلا من لم يحظ من الحداثة إلا بقشورها، أما لبها فلم يعرف إليه سبيلا: فليست الحداثة، في نظرنا، تقليدا للغير في حاضرنا (...) وإنما هي تجديد في ما عندنا يضاهي تجديد الغير في ما عنده، سواء أوافق كلامنا كلامه أم لم يوافقه؛ أما وسائلنا في تجديد ما عندنا، فليست لنا ولا هي لهم، بل ليست ملكا لأحد يختص بها من دون سواه، وإنما هي ملك للإنسانية قاطبة، تارة تكون هنا وتارة تكون هناك، تارة تحضر وتارة تغيب، تارة تمضي وتارة تقبل؛ وليس لأحد أن يقول: «هذه الوسائل لي وأطلق فيها يدي»، تلكم هي حقيقة المعرفة التي تتداول بين الناس إلى حين»[39].

بقي شيء، وهو التعارض الحادث بين الأستاذ طه عبدالرحمن والأستاذ عبدالله العروي، والذي أصل عليه طه نقد الحداثة وما وجده العروي بشيء؛ عنينا مقام «الأخلاق» في التاريخ. فلئن هو ذهب الأستاذ طه عبدالرحمن إلى أن موقع القيم، والقيم الأخلاقية منها على وجه الخصوص، موقع مباين للتاريخ مفارق له، بل فوقه؛ فإن الأستاذ عبدالله العروي مال، بالضد من هذا الرأي، إلى أن الأخلاق نفسها «جزء من التاريخ» يؤثر فيها كما يؤثر في باقي أحوال البشر، وهي محايثة له لا متعالية عليه، وملازمة له لا مفارقة، ومتعلقة به لا منفصلة... فليعتبر.

وعند الأستاذ طه عبدالرحمن أن «لا هوية للذات بغير الاستناد إلى تراثها الأصلي، إلا أن تستبدل بهويتها هوية أخرى تستند فيها إلى تراث غير تراثها الأصلي، كما لا يخفى أن الهوية

لا تكون بغير وجود ولا عطاء؛ فالتراث إذن شرط في وجود الذات وشرط في عطائها»[٣٧٣]، «وما دام المسلم العربي يحمل في صدره هم الهوية أو هم الذات»، فإنه «لا بد أن يرجع إلى تراثه، طالبا فيه ما يقيم أو يقوي به بنية هذه الهوية»، وأبدا لن يميل هو إلى «طلب هوية أجنبية عن تراثه»، وذلك «لأن علاقته معه ليست علاقة نظرية مجردة يكتفي فيها بعقله، وإنما هي علاقة عملية ووجدانية يحياها بكليته، ولا هي علاقة يدخل فيها متى شاء، وإنما علاقة اضطرارية لا يد له في الدخول فيها ولا في الخروج منها؛ ألا ترى كيف أنه ما أن تصبح هويته مهددة في واقعها أو مبتلاة في إمكاناتها، حتى يفزع من غير تردد ولا تأخر إلى تراثه الواسع يلتمس فيه ما به يثبتها ويقويها!»[٣٧٤] فقد ساغ لطه عبدالرحمن القول بعد هذا: «لا نظن أن الاهتمام بالتراث هو اهتمام بماض لا فائدة من ورائه، حتى نخشى على أنفسنا الاستغراق فيه بالقدر الذي يحجبنا عن الاهتمام بالحاضر». وفي الجملة: «الذي يدعو باسم «الحداثة» إلى الكف عن الرجوع إلى التراث وإلى الأخذ بالمعرفة الحديثة كما جاء بها الغرب، فإن دعوته لا تعدو كونها تستبدل مكان الانشغال بالتراث الأصلي الانشغال بتراث أجنبي، ذلك أن المعرفة الحديثة، كما هو معلوم، تجد سندها في التراث الغربي، وتبقى حاملة لسماته وآثاره ولو نسب إليها ما نسب من «الموضوعية» و«العلمية» و«العقلانية»...»[٣٧٥].

غير أن الأستاذ عبدالله العروي يعتبر موقفا هذا شأنه لا يني أن يكون «تقليدا جديدا» لا غير. ولئن هو حق أن هذا الموقف صار يتبنى لغة حديثة، فإن هذا لا يمنع العروي من أن يلاحظ أنه، لئن هو تؤمل لوجد أنه قديم استحدث. وكيف لا يكون الأمر كذلك وقد صح أن: «ما كان يقال أمس بأسلوب الأزهر [أراء التقليد] يعاد اليوم بأسلوب السوربون واكسفورد»؟[٣٧٦] فلا تغرنك الحلية «المنطقية» و«العلموية» التي صار «ينتحلها» «التقليد الجديد» بغاية أن «يموه» بها. بالأمس اتخذت أشد المسالك تقليدية صيغة محاربة المنطق الأرسطي، واليوم ها هو «التقليد الجديد» يتخذ صيغة الإفادة من مستجدات «الدرس المنطقي». التي هي نتاج الحداثة. بغاية محاربة الحداثة بها! ثم إنه سائر إلى إحياء اعتراضات ابن تيمية القديمة على العقلانية المنطقية. والحال أنه: «قال بعضهم: إنه كان في الإمكان الانطلاق من ملاحظات ابن تيمية عن نواقص القياس الأرسطي لبناء منطق غير أرسطي. وهذه دعوة مجردة، إذ لا يوجد أي دليل مقنع على أنه احتمال واقعي»[٣٧٧]. ولئن هو أعاد «التقليد الجديد» قراءة التراث وأحيا فكر ابن تيمية وأمثاله من خصوم المنطق اليوناني، مدعيا أنه لو سلك العرب المسلك البديل الذي اقترحه ابن تيمية ونظراؤه في الفكر. مسلك الاستقراء. لعرف العرب حداثتهم البديعة الفريدة. قال بعضنا: «بما أن أعداء المنطق اليوناني من المسلمين كانوا أيضا أنصار الاستقراء، فلا بد من أن يكونوا قد استشرفوا بعض قواعد العلم الحديث»[٣٧٨]. فإن العروي يرد على هذا الادعاء بقوله: إن هؤلاء. أعداء المنطق الصوري وأنصار الاستقراء. إنما هم إذا ما حقق

أمرهم وجد أنهم «أغلقوا على أنفسهم ذلك الباب [باب دراسة الطبيعة] لأنهم بادروا إلى قبول صحة الإخبار على الخاصيات ولم يعودوا بحاجة إلى بحث طويل ومضن وغير مضمون»[379]؛ فكان بذلك أن هم طبقوا الاستقراء على «نص الأمر والكتاب، لا على نص الطبيعة وما تحويه من آيات ورموز». ولهذا يرى العروي أن من إنكار الواضحات الدفاع عن التقليد قديمه وحديثه: «من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث، وعلاوة على ذلك، بكيفية تقليدية»[380]. كما يرى الهدف من منهج طه عبدالرحمن . المبني على منطق المناظرة: «إن قالوا ... قلنا»، و«إن أوردوا ...... اعتبرنا» . إنما هدفه الحقيقي هو «قمع الفكر النقدي»، وذلك بغاية «احتواء الفكر الحديث»[381]. أكثر من هذا، يعتبر العروي طه عبدالرحمن «حالة» تصدق على نموذج المثقف العربي الذي ما يفتأ يتحقق له التقهقر، فيقول في مذكراته: «يتحسر المرء وهو يقرأ كتاب طه عبدالرحمن حول تجديد تقييم التراث، إذ يتحقق أن مر السنين لا يزيد المثقفين العرب إلا تقهقرا رغم ما يطالعونه من مؤلفات أجنبية وما يتلقفون من أفكار ينعتونها بالمستوردة. لا يزيدهم الاطلاع إلا انكفاء وانغلاقا». وهكذا، فإنه في الوقت الذي يدعو فيه العروي إلى الإقرار بحقيقة وواقع القطيعة مع التراث . يعتبرها قطيعة متحققة مقررة بفعل عوادي الزمان، وليس مجرد دعوة أو أمنية أو أدلوجة . يرى أن طه عبدالرحمن يدعونا، بالضد من ذلك، إلى «الانغماس مجددا في لب التراث»، وإلى «الحفاظ على قسم من التراث»، وذلك بتعلة أن هذا التراث هو «وحده مفهوم للجمهور» وليس الفكر الليبرالي الحداثي الغربي. ومن ثمة ليس المراد من مشروع الرجل سوى كونه: «إحياء آليات تكريس ذلك التراث»[382]. لكن هذه المرة . وهذا هو الفارق بينه وبين قدماء الفقهاء . يتعزز الرجل بآليات منطقية حديثة ليكرس الشأن القديم، يتهكم من الحداثة بإعمال مناهج الحداثة ذاتها : وتلك هي المفارقة!

على سبيل الختم

تبدى لنا، عند آخر التحليل، أن خطاب المفكرين المغاربة اتسم بسمات مشتركة أهمها :

بدءا: إن الحداثة هي الأمر الذي حام عليه هؤلاء المفكرون وداروا حوله وتكلموا فيه الكلام، فقد تنزلت هذه المسألة من فكرهم منزلة الأساس. هذا حتى وإن هم ما فكروا فيها دوما تحت اسمها المخصوص . الحداثة . وإنما تحت مختلف الأسامي من «استقلال تاريخي» و«حرق مراحل» و«تنمية» و«تحديث» و«ثورة ثقافية» وغيرها من المفاهيم الرديفة كثير. ومنهم من تطرف ومنهم من توسط. وأيا كان الأمر، فإن كل هؤلاء المفكرين المغاربة الذين عرضنا لهم أدركوا أهمية الدعوة إلى «الحداثة»، هذا وإن هم أبدوا تبرمهم من قصور الجهد المبذول في مجال تحديث المجتمع والفكر المغربيين.

تثنية: ما ميز خطاب المفكرين المغاربة في شأن «الحداثة» عن مفكري الغرب هو أن تفكيرهم في أمرها كان دوما ولا يزال تفكيرا «مثنى»: أعني أنه كان، من جهة أولى، تفكيرا في سبل الأخذ بأسباب الحداثة، وكان في الآن نفسه، من جهة أخرى، تفكيرا في أسباب إخفاقها في العالم العربي. وقد سمى البعض منهم الإخفاق «ردة»، وسماه غيره «ثورة مضادة». ومهما تصرفت الأحوال، فإن هذه الثنائية ملازمة للفكر المغربي ملازمة الظل للعين.

تثليثا: ما فكر المغاربة في الحداثة وحدها وإنما فكروا أيضا في مقابلها «القدامة» أو «التقليد» أو «التراث». وقد اختلفوا في تحديد منزلة التراث ما بين داعي إلى «الفصل» معه ومدافع عن واقع «الوصل». إذ من مفكرينا من اهتم بالتراث اهتمام «إحياء» ومنهم من اهتم به اهتمام «حد». والحال أن هذا التعارض بلغ من الحد اليوم ما جعل الفكر المغربي يحيا لحظة مفترق الطرق: إما الدفاع عن الحداثة، أو العودة إلى التراث. وهو مفترق طرق يشخص ثنائيته خير تشخيص التعارض بين فكر العروي وفكر طه عبدالرحمن.